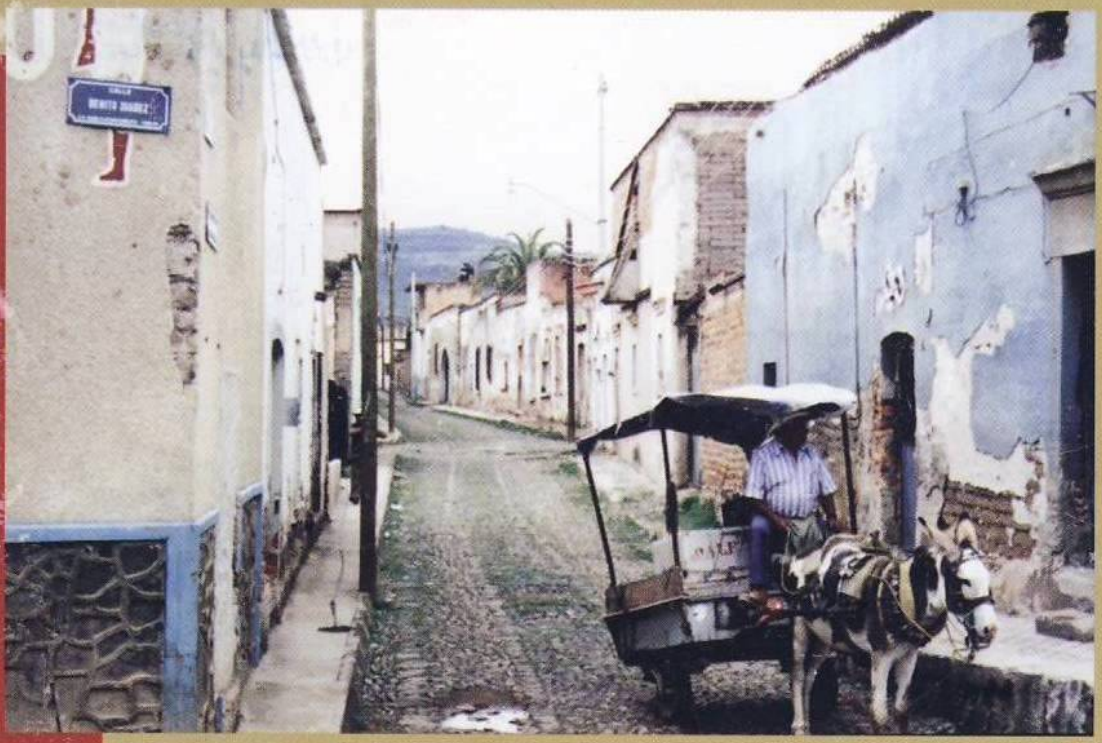
REGIONES Y FRONTERAS

UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA



Pedro Tomé Martín
Andrés Fábregas Puig

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
Pedro Tomé Martín y Andrés Fábregas Puig 7

CAPÍTULO I
Las regiones desde la ecología cultural: problemas metodológicos 13
Pedro Tomé Martín

CAPÍTULO II
Antropología, cultura y región: una reflexión 41
Andrés Fábregas Puig

CAPÍTULO III
Ecología cultural: viejos problemas y nuevas orientaciones 59
Pedro Tomé Martín

CAPÍTULO IV
Hacia un concepto de frontera desde la ecología cultural 73
Andrés Fábregas Puig

BIBLIOGRAFÍA 91

Introducción

Pedro Tomé Martín
Andrés Fábregas Puig

Durante los períodos que hemos trabajado juntos en la Sierra de Ávila y en Los Altos de Jalisco, conversando acerca de nuestro quehacer como antropólogos, tocamos el tema del desarrollo de la antropología en general y en particular en los ámbitos de España y México. La tecnología del ordenador/computadora nos ha permitido la continuación del diálogo. En el transcurso del mismo, cada uno de nosotros ha escrito sobre temas que nos son comunes, en especial, la reflexión sobre los conceptos de región y frontera desde las perspectivas de análisis que plantea el método de la ecología-cultural. Antes de nuestro trabajo conjunto, usando este método, Pedro Tomé llevó a cabo su estudio en las Sierras de Ávila y Gata, cuyos resultados están publicados en su libro *Antropología Ecológica* (1996), y Andrés Fábregas en los Altos de Jalisco como se expone en su libro *La formación histórica de una región* (1986). Al acometer juntos el reestudio de la Sierra de Ávila y de Los Altos de Jalisco, no nos fue difícil acordar la aplicación del método de la ecología-cultural. Los resultados de ese trabajo los hemos presentado en dos libros titulados *Entre Mundos* (1999, 2001) y *Entre Parientes* (2001).

En nuestros dos anteriores libros hemos expuesto los resultados de la investigación en textos que redactamos juntos. En este tercer libro, decidimos reunir una serie de ensayos que cada uno redactó y que muestran las convergencias de nuestros puntos de vista en torno a los conceptos de región y frontera, además de nuestra coincidencia en el método de la ecología-cultural. Hemos decidido esta presentación en parte para mostrar la similitud de los enfoques y en parte para dejar testimonio de nuestra experiencia trabajando juntos con, como es obvio, diferentes contextos personales no sólo de formación académica sino de nuestros respectivos países.

Al discutir acerca del método de la ecología-cultural convenimos en fijar la importancia del contexto político en el que se desenvuelve una determinada

adaptación. Es decir, de acuerdo con la ecología-cultural, cada sociedad utiliza una estrategia de adaptación para manejar su medio ambiente, explotarlo a su favor y garantizar la continuidad de la sociedad misma. Siendo ello así, es imprescindible analizar el momento histórico de una adaptación y su contexto concreto. En las sociedades que se rigieron por el principio de la reciprocidad/ redistribución, en un contexto de inicios de una economía política y de las primeras formas de Estado, la ecología-cultural se desarrollaba de acuerdo a los intereses sociales amplios. Es decir, en la generación de un medio ambiente en concordancia con las necesidades colectivas, las decisiones sobre el manejo de ese medio ambiente se correspondían con los intereses sociales compartidos, en un contexto de primeras manifestaciones de la desigualdad social. En sociedades de estas características, el poder estaba controlado por la sociedad y su desarrollo no está determinado por intereses parciales, sino por los fines comunes. Este aspecto ha faltado de discutir en los trabajos antropológicos guiados por el método de la ecología-cultural. En otras palabras, ha faltado situar el poder como un factor de primera importancia para comprender las adaptaciones en las sociedades divididas, con economía política y con Estado. En un contexto dominado por este último, el manejo del medio ambiente no se lleva a cabo desde la perspectiva de los intereses generales sino de los particulares que ostenta el poder. Por ello hablamos, en este caso, de un uso político de los procesos de adaptación, denotando el carácter de desigualdad que caracteriza a las sociedades contemporáneas y la importancia del poder como factor estratégico para determinar la adaptabilidad.

En consecuencia, la ecología-cultural nos remite a las relaciones de una sociedad con su medio ambiente, a la forma en que se controla el acceso a los recursos básicos y al proceso histórico de formación de regiones. En este contexto, la tecnología resulta un factor de primera importancia en cualquier proceso de adaptación, tanto en lo relativo a su desarrollo y evolución como, sobre todo, a su utilización en función de factores como la propiedad de la misma o los intereses que guían su producción. En este sentido, lejos de defender un determinismo tecnológico, al estilo de Henry Morgan o autores posteriores, creemos necesario insertar los elementos materiales dentro de un contexto de aplicación más amplio que incluye tanto el medio ambiente como los usos políticos y culturales del mismo. Es decir, las sociedades, a través de varias y concretas estrategias de adaptación, dan vida a procesos de trans-

formación del medio ambiente en los que la Cultura resulta crucial y en los que la transformación del medio supone también la de la propia cultura y por supuesto, la misma sociedad. Ahora bien, en la medida en que estos procesos cambian según la época histórica y los contextos de aplicación político-cultural en que ocurren, pareciera atinado hablar más que de la ecología-cultural, lo que sigue siendo válido para las sociedades basadas en el principio de la reciprocidad, de una ecología-cultural políticamente manejada. La introducción del análisis del poder en la ecología-cultural plantea el examen de la conformación del mismo en una sociedad determinada. Ello nos conduce al estudio de las estructuras de poder tanto formales como informales, a la manera en que se ejerce y a su vinculación con la sociedad. Inclusive, el examen del poder está incompleto si no incluye a las formas que la sociedad pugna por establecer para el control del propio poder. En una palabra, el conflicto entre el poder y la sociedad debe estar en el centro del análisis de las estrategias de adaptación en el contexto político de la ecología-cultural. En términos empíricos, en los terrenos de la etnografía, ello se traduce en la localización de los círculos del poder, en su forma de operar, en sus relaciones amplias con la sociedad y en su papel de mediador entre la localidad o la región y el Estado. Los intereses del poder, en un proceso de adaptación, están relacionados con la disponibilidad de recursos del medio ambiente y con la selección de los mismos en términos del desarrollo. Es aquí donde la capacidad de mediación de los círculos locales de poder ante el Estado cobran una particular importancia, porque de esta relación surgen, en buena medida, los conflictos regionales. No obstante, se hace preciso diferenciar aquellos nacidos desde los círculos locales de aquellos otros que surgen por la imposición de los intereses del Estado sobre la vocación de una región o sobre su contexto histórico-social. Por esto mismo, en un análisis de ecología-cultural política, es imprescindible distinguir los intereses de los poderes del propio Estado y los que pertenecen a la sociedad en su más amplia acepción.

Lo anterior quiere decir que en una ecología-cultural política existen, además de la estrategia adaptativa dominante, otras que pertenecen a los diferentes grupos de interés en la sociedad. Estas estrategias están correlacionadas socialmente y con la formación de grupos de diferente naturaleza al interior de la sociedad. El conflicto social adquiere, por ello mismo, diferentes dimensiones y apunta hacia distintos horizontes, según el contexto concreto

de los intereses en pugna. Grupos sociales habrá, en el contexto de una ecología-cultural políticamente manejada, que participan en una estrategia de adaptación impuesta sobre sus propios intereses. Por lo tanto, el conflicto estará centrado en el control del acceso a los recursos básicos con los que una sociedad cuenta. Evidentemente, estos conflictos discurrirán por varias formas y alcances en función de que los mismos se focalicen únicamente en el control de la producción de los recursos básicos, de la distribución o, simultáneamente, de ambos procesos. Este enfoque nos permite distinguir a los diferentes grupos que se disputan el poder en relación con recursos concretos y la forma en que los propios intereses van determinando qué recursos son básicos y cuáles son secundarios. Por supuesto, los recursos a los que nos referimos no sólo se localizan en el mundo de la naturaleza. El propio proceso adaptativo genera cambios en la sociedad y una serie de símbolos que son utilizados en ella y que incluyen a los que están directamente relacionados con el ejercicio del poder. Así que el control del acceso a los recursos culturales es parte de ésta ecología-cultural políticamente manejada y, en consecuencia, sujeto de nuestro análisis.

Nuestra inclinación hacia los estudios regionales es congruente con el método de la ecología-cultural y el enfoque histórico relacional que propugnamos. La región es un resultado histórico y por lo tanto, cambiante. Los ámbitos que abarca una determinada región se transforman no con el sólo paso del tiempo, sino por la acción humana concreta. Es esta el centro de nuestro interés. La práctica de la sociedad crea y recrea relaciones internas y externas, en un movimiento constante de contextos cambiantes que se expresan en las estrategias de adaptación y en la fisonomía de las regiones. Por ello, está en nuestro enfoque el examen de los nexos, de las interelaciones, porque los espacios regionales no se explican sin ellos. Inclusive, tales nexos pueden llegar a ser tan determinantes como para provocar el cambio en los límites de una región o en su configuración cultural. Enfatizamos la historia porque esta formación de relaciones va configurando contextos que cambian y provocan nuevas presencias en la sociedad, tanto relacionales como culturales. De esta manera, las estrategias de adaptación pueden permanecer pero en contextos diferentes y ello requiere de explicaciones concretas y no sólo históricas. Es justamente este aspecto lo que nos permite descubrir determinadas estrategias

adaptantes que pueden o no guiar la acción de los colectivos humanos en la medida en que sean llevadas a efecto o desconsideradas. Denominamos "estrategias adaptantes" a los intentos o pruebas que la sociedad lleva a cabo para domeñar un medio ambiente que ya ha sido previamente configurado por la acción antrópica. Que la misma devenga "adaptativa", esto es, que sea efectivamente puesta en práctica, dependerá de varios factores interconectados y de influencia desigual. La detección de cual de ellos resulta de mayor relevancia en la elección, y especialmente, la indagación de qué papel juega en el mismo el poder y su distribución entre los diferentes grupos que conforman una sociedad concreta, se convierte así en una idea rectora de la ecología cultural política. Consecuentemente con estos presupuestos, se descubre que la vanagloria de la historia dada en que caen ciertos positivismos es vacuo artificio pues la historia dada no es la única posible y, en determinadas ocasiones, ni siquiera la más deseable.

El concepto de frontera que manejamos está también en el contexto del método de la ecología-cultural. En congruencia, planteamos que una frontera se crea cuando un medio ambiente natural es transformado en cultural e introducido, con ello, en la corriente de la historia. Las fronteras son espacios de relación entre diferentes ecologías culturales y su dimensión histórica es determinante. Las fronteras establecen ámbitos donde ocurren nexos y contactos que dinamizan la vida cotidiana. Por eso mismo, como ya apuntamos, las fronteras son cambiantes para las regiones. La interelación en la frontera es tan intensa que facilita el surgimiento de nuevas culturas forjadas en las combinaciones que los nexos tejen. De aquí emergen nuevos ámbitos regionales que a su vez generan nuevas fronteras, en un movimiento constante que provoca la diversidad social y cultural. Por lo tanto, el análisis de las fronteras es un medio para examinar la formación de nuevas sociedades en su más amplia acepción.

Reiteramos nuestra insistencia en el trabajo de campo, en la necesidad de que el antropólogo se instale en la situación que desea entender y explicar. El uso del método de la ecología-cultural exige desarrollar la capacidad de observación y descripción, en una palabra, de la elaboración etnográfica. Caminar el terreno, sentir el paisaje, percibir los olores y los ruidos, es decir, situarse en un hábitat, es parte imprescindible del quehacer del antropólogo.

La observación de la cotidianidad permite ir descubriendo las características de una estrategia adaptativa, sus contradicciones y potencialidades. El trabajo de campo es la experiencia medular del antropólogo.

Confiamos en que este libro llegue a las aulas universitarias y tenga alguna utilidad para los antropólogos en ciernes. En nuestras discusiones y conversaciones aparecen con frecuencia los alumnos, los que vienen formándose en un oficio que no sólo es el nuestro sino al que apreciamos como un estilo de ver la vida. La antropología no es sólo una ciencia, ciertamente, sino un compromiso y una manera de concebir el mundo. Si estos ensayos logran transmitir esta convicción, se habrá cumplido una de nuestras principales intenciones. La otra, es seguir en el esfuerzo por unir a las antropologías de México y España, con sus defectos y virtudes, con sus encuentros y desencuentros, pero con mucho que decir al unir sus voces.

Ávila/España
Zapopan/México.
21 de febrero de 2002.

CAPÍTULO I
Las regiones desde la ecología cultural: problemas metodológicos

Pedro Tomé Martín

El contemporáneo resurgir de los nacionalismos en diferentes lugares del orbe, las disputas vinculadas a los límites fronterizos y la permanente discusión en el interior de diversos países sobre la cuestión de los desequilibrios inter e intra regionales, está situando la perspectiva regional nuevamente en un primer plano. Dicha controversia puede y debe ser abordada en las ciencias sociales desde una pluralidad de perspectivas, máxime si tomamos en consideración que "no existe una concepción unívoca de región sino que su conceptualización está sujeta al planteamiento teórico general del investigador, al problema específico que trata de resolver y, por lo consiguiente, a la actitud metodológica adoptada".[1]

La inexistencia de un referente nítido y unívoco de la noción de región nos sitúa ante la consideración de que las mismas no son simplemente el resultado de construcciones históricas que se aplican neutralmente sobre espacios dados. Antes bien, en la mayor parte de las ocasiones, el origen o transformación de una región aparece vinculado a la existencia de una voluntad política —independientemente de que sea poliárquica u oligárquica, nítida o difusa—[2] que se plasma en el deliberado intento de establecer una jurisdicción

1. Andrés Fábregas. *El concepto de región en la literatura antropológica*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno de Chiapas, 1992, p.31.
2. Independientemente de que sea poliárquica u oligárquica, no parece que se pueda afirmar que dicha voluntad coincida necesariamente con la de los "pueblos" ni tan siquiera con la de una opinión pública autónoma. No obstante, lejos de la identificar, como hicieron primero Hegel y posteriormente Marx, los intereses de la opinión pública con los de los propietarios, y más lejos aún de la convicción de S. Mill de que la imposibilidad de demostrar que existe un interés general real invalida cualquier identificación entre razón y opinión pública, es posible considerar que la voluntad de esa opinión pública, entendida como concepto político que se define como "un público o multiplicidad de públicos, cuyos difusos estados mentales (de opinión) se interrelacionan con corrientes de información referentes al estado de la res publica" Giovanni Sartori. *Teorías*

administrativa diferente a la preestablecida o bien al surgimiento de un poder económico que discurre al margen de los límites asentados.[3]

La construcción del llamado "Estado de las Autonomías", que ha tenido lugar en España durante las dos últimas décadas puede servir como ejemplo de la multiplicidad de factores que es preciso tomar en consideración en el análisis del hecho regional. Territorios que administrativamente nunca habían sido reconocidos como entidades regionales, tal es el caso de Madrid, La Rioja o Cantabria, adquieren en dicho proceso tal categoría. Dicha creación no es un proceso *ex novo* sino el resultado de la fragmentación de regiones como Castilla la Vieja, Castilla la Nueva o Murcia. A su vez, la complejidad del procedimiento aumenta por cuanto Castilla La Vieja, ahora sin las provincias de Santander y Logroño, se une con otro territorio históricamente considerado como región para formar la Comunidad Autónoma de Castilla y León. Por último, la creación de la actual Castilla-La Mancha tiene lugar sobre la base de la antigua Castilla la Nueva, sin Madrid, y gracias a la absorción de la provincia de Albacete que hasta ese momento pertenecía a la región de Murcia.[4]

La elaboración del nuevo mapa regional español —del que hemos descrito sucintamente el resultado final, pero no los múltiples procesos de agregación y desagregación planteados en su discusión— fue posible no tanto por la existencia de un cúmulo de factores más o menos objetivos que permitieran definir con nitidez los límites interiores, como por la energía desarrollada por un anhelo descentralizador que cuarenta años de centralismo antidemocrático habían hecho imprescindible. La fuerza de este variado componente ideológico tuvo la fortuna de contar con el apoyo de toda una pléyade de estudios geográficos, antropológicos y, sobre todo, pretendidamente históricos, que fueron puestos al servicio de diferentes grupos de presión política, o

de democracia. Madrid: Alianza Universidad, 1988, vol. I, p. 118. Opera como *countervailing power*, según la terminología de Galbraith, con relación a los intereses oligárquicos.

3. Guillermo de la Peña. *El cambio social en la región de Guadalajara: notas bibliográficas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1995, p. 9.
4. El término región, desde un punto de vista administrativo, identifica un espacio que no necesariamente es coincidente con el que puede ocupar una "región antropológica". Tal es así que una de éstas puede incluir a varias de aquéllas, o viceversa. El problema resulta crucial porque, en no pocas ocasiones estas "regiones antropológicas" se extienden más allá de las fronteras nacionales y/o estatales. No obstante, la brevedad de estas páginas nos obliga a prescindir de estas consideraciones, por lo demás, necesarias.

utilizados directamente por los mismos, para justificar sentimientos colectivos difícilmente definibles o intereses de variada índole.

La mayor parte de estas investigaciones, no exentas por lo demás de rigor, partían de una crítica asunción de la identidad entre territorio y "cultura" como instrumento que permitiría alcanzar el propósito de mostrar la existencia de objetivos "elementos diferenciales". La desconsideración de lo idéntico generó una identificación entre espacio, historia y cultura que asumía la manifiesta imposibilidad de que rasgos culturales semejantes estuvieran presentes en regiones aledañas diferentes. La concordancia entre los habitantes y el espacio, entre gente y tierra, sobre el que se asentaban fue tal que en numerosas obras aparecían como términos intercambiables. De esta forma, un territorio se definía por la gente que lo habitaba —Castilla sería el lugar que habitan los castellanos como Cataluña el que habitan los catalanes— y, simultáneamente, las culturas eran definidas esencialmente por el territorio: castellano es quien es de Castilla o catalán quien es de Cataluña. Si bien no parece haber mucho problema en detectar el carácter tautológico de esta concepción "étnica", y por ende su incapacidad para hacer progresar el conocimiento, preciso resulta destacar que tal concepción, que asume la territorialidad como elemento cardinal de la definición de lo regional, deja los procesos sociales al margen de la centralidad teórica y práctica, como es notorio en algunas variantes del neoindigenismo contemporáneo o en multitud de discursos nacionalistas pronunciados al más puro estilo decimonónico.

No obstante, la afirmación precedente no debe ser interpretada desde el punto de vista del rechazo a la consideración de región o nación de alguno de los territorios que tal categoría ostenta o de los que la pretendieron sin lograrlo. Su propósito es doble: alertar sobre la facilidad con la que una visión decimonónica de la cultura o, en el mejor de los casos, excesivamente apegada al mantenimiento de una "personalidad modal"[5] de corte configuracionista sigue siendo defendida por numerosos científicos sociales; en segunda instancia, fundamentar, desde la crítica precedente, una aserción de carácter metodo-

5. "*Personalidad modal* es el término comúnmente aceptado dentro de la Antropología para designar aquel conjunto de rasgos de la personalidad del que participan de una u otra forma, todos o la mayoría de los miembros de un grupo social". José Luis García. "Contribuciones de la antropología cultural de las sociedades 'arcaicas' al estudio de la personalidad". Cercillo Ramírez, Luis y José Luis García García. *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultua.* 2ª ed. Madrid: Biblioteca Universitaria Guadiana, 1976, p. 447.

lógico que permita prescindir de un concepto tautológico de región para sustituirlo por otro dotado de "valor heurístico por su capacidad de explicar a la nación, al Estado, a la Iglesia, al mercado, por un lado, a la localidad por el otro".[6] En ese sentido, la alusión a la regionalización española pretende únicamente mostrar cómo su inserción en procesos extrarregionales impide una visión restrictiva y reduccionista del hecho regional.

Ciertamente no es difícil encontrar numerosos estudios en que se justifican afirmaciones rotundas que establecen los límites regionales en función de las características geográficas, climáticas, orográficas, etc. Sin embargo, resulta igualmente asequible enumerar toda una serie de regiones que se caracterizan fundamentalmente por su ingente variedad geográfica. Por otra parte, estas consideraciones reduccionistas que encuentran en la geografía física el único factor definitorio de lo regional, prescinden de un presupuesto fundamental el cual es que la mano humana transforma el paisaje, esto es que éste es siempre fruto de una determinada construcción social. Consecuentemente, allá donde existen seres humanos no hay paisajes naturales pues todo entorno humano es antropogénico.[7] Por tanto, en la búsqueda de una adecuada interpretación de lo regional no parece pertinente descartar *ab origen* la mediación cultural presente en cualquier espacio natural que, así entendido, no puede ser observado como algo neutro, como algo específicamente natural. Ello no significa que debe producirse una total inversión del punto de partida. Si en la determinación de lo regional, no es posible asumir como punto de partida que la naturaleza modela absolutamente la cultura, como quisieran los defensores de un periclitado determinismo ambiental, tampoco lo es la idea opuesta de que es la cultura la que hace de la naturaleza lo que ésta es. En suma, más adecuado, como veremos, parecería el mantenimiento de una concepción que considera ambos elementos —naturaleza y cultura— como unidades fundamentales de los ecosistemas culturales que se hayan en una continua relación de integración y cambio.

Por otra parte, los aludidos estudios deterministas no son los únicos que pueden ser considerados restrictivos. Desde una variada multiplicidad de

6. Brigitte Boehm. "El enfoque regional y los estudios regionales en México: geografía, historia y antropología". *Relaciones. Revista de estudios de historia y sociedad.* Zamora: El Colegio de Michoacán, vol. XVIII, núm. 72, 1997, p. 40.
7. Pedro Tomé. *Antropología ecológica. Influencias, aportaciones e insuficiencias.* Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1996, p. 525.

estudios vinculados a los procesos históricos, la determinación de las regiones no se ancla en consideraciones espaciales, sino en relaciones establecidas a partir de parámetros cronológicos. El tiempo, en lugar del espacio, es así considerado el factor decisivo. Ahora bien, la determinación de lo regional en función únicamente de criterios cronológicos se enfrenta directamente con dos problemas.

En primer lugar, como nos enseña la reciente historia, no hay mapa que cien años dure ni región que los mantenga. La mayor parte de las regiones de la actual Europa han visto cómo en los dos últimos milenios los centros, focos y redes económicas, políticas y sociales han pasado por todo tipo de cambios. Esta continua mutabilidad de honda profundidad histórica impide mantener con un mínimo de rigor la consideración de la perpetuidad regional pues si algo nos muestra la historia, por encima de cualquier otra consideración, es la absoluta labilidad de los límites regionales. En todo caso, es preciso reconocer una ventaja a la visión exclusivista de los procesos históricos en el establecimiento de las regiones: los intereses presentes, sean los que fueren, podrán hallar con total seguridad algún precedente histórico que los justifique. Sin embargo, con la misma rotundidad se ha de tener la certeza de que dichos intereses pueden encontrarse alejados de las pretensiones del científico. A pesar del rechazo del reduccionismo histórico, no olvidamos que una adecuada interpretación de las regiones implica necesariamente una comprensión diacrónica de las mismas que, no obstante, ha de ajustarse a dos salvedades: el propio carácter temporal impide, por una parte, el mantenimiento de rígidas posiciones a priori acerca de los límites de las regiones y, por otra, los procesos históricos deben vincularse con elementos sincrónicos para entender la complejidad del hecho regional.

El reduccionismo histórico plantea aún otro problema metodológico vinculado al hecho de que la historia incluye tanto lo efectivamente acontecido como la memoria que de ello se tiene. La relevancia de esta obvia matización hay que situarla en el giro que introduce en la reflexión al permitir que tanto lo que Foucault denomina "archivos" de la arqueología del saber[8] como los olvidos

8. Foucault denomina "archivo" al juego de reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados. Es decir, un archivo sería el conjunto de reglas que, en una época dada y en una sociedad determinada, definen tanto los límites y las formas de la decibilidad (de qué se puede hablar), como los límites y las formas de la memoria tal como aparece en las diferentes formaciones discursivas.

históricos pasen a un primer plano de la misma: la memoria histórica incluye tanto los recuerdos como los olvidos colectivos.[9] El protagonismo de estas parciales amnesias colectivas viene a mostrar que, en realidad, la historia es fundamentalmente reconstrucción de la memoria y, en cuanto tal, continuada reinvención. Excusamos decir que el concepto de reinvención aplicado a la memoria histórica no conlleva desde esta perspectiva la carga semántica negativa que le atribuyen los partidarios de una inexistente "pureza" de la historia.[10]

Ahora bien, más allá de polémicas la reconstrucción de la memoria histórica nos coloca ante una nueva tesitura: la determinación de lo regional plantea problemas de índole práctica a aquellos colectivos humanos que habitan sobre los territorios que pueden ser o no definidos como una región.[11]

La constatación de que los sentimientos de los habitantes de un determinado territorio pueden ser fundamentales en su autoconceptualización como realidad regional, puede llevarnos a considerar los sentimientos de enraizamiento[12] como factor determinante en la dinámica de la formación de las regiones. Tal propuesta nos enfrenta a variables muy diferentes de las que hasta el momento presente estábamos manejando. Ahora bien, el reverso que sigue a la adopción de esta perspectiva es una nueva controversia metodológica derivada de la dificultad de definir de forma precisa la naturaleza de tales sentimientos y el uso que les es dado tanto por aquéllos que los tienen interiorizados como por los que simplemente pueden servirse de ellos.

Permítasenos acudir nuevamente al caso español para arrojar luz sobre las dificultades inherentes a esta posición. Desde mediados de los setenta un espíritu

9. Ernest Renan. *¿Qué es una nación?* Madrid: Alianza Editorial, 1987.
10. Acerca de la "invención" de las tradiciones puede verse Eric Hobsbawn y T. Ranger. *The Invention of tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
11. Piénsese, por ejemplo, en el caso belga con tres regiones con competencias administrativas de carácter económico y territorial (Flandes, Valonia y Bruselas) y tres comunidades superpuestas y no coincidentes espacialmente con las anteriores y con competencias administrativas en materia cultural y educativa que se definen, fundamentalmente, por la lengua dominante (flamenca, francesa y germanófona). En este caso, la determinación de las regiones cobra especial importancia para las vidas de los que las habitan, máxime si se tiene presente que la no coincidencia de comunidades y regiones hace que la francófona Bruselas sea flamenca y que la comunidad germanófona se encuentre en el interior de Valonia.
12. Simone Weil. *Echar raíces.* Madrid: Trotta, 1996.

regionalizador recorre todo España. A las llamadas "nacionalidades históricas"[13] pronto se unen el resto de las regiones en un proceso descentralizador muy complejo tanto por la heterogeneidad regional como por la indeterminación de lo que se dio en llamar "conciencia regional".

Como no podía ser de otra forma, los cambios políticos y los que afectaron a las ciencias sociales fueron simultáneos, si bien no equiparables. Incluso los científicos sociales menos críticos con el régimen anterior se percatan de que el centralismo había sido el espíritu rector de la mayor parte de las investigaciones realizadas en las décadas precedentes. El giro operado ahora en las ciencias sociales sirve, entre otras cosas, para colocar lo regional en un primer plano: latiendo por debajo de la franquista España "una" se descubre un país plural y multiforme.

A su vez, el ansia de libertad que caracterizó los primeros años de la transición española halló pronta concreción, en el ámbito de las reflexiones que aquí nos guían, en la creación de todo tipo de instrumentos culturales al servicio del "pueblo". Surgen por doquier instituciones cuya principal misión es contribuir a crear una nueva situación mediante el rescate de perdidas tradiciones que la dictadura había prohibido. En este contexto, la búsqueda de hechos diferenciales que llevan a cabo las nuevas ciencias sociales, con su consecuente regionalización y "localización", se convierte en instrumento eficaz para la consecución de tales objetivos.[14] Los citados centros culturales

13. Utilizamos la denominación habitual –y constitucional– sin entrar a discutir si la historia ha empezado antes en unos u otros territorios que comparten pasado. Resulta sorprendente, no obstante, que determinados lugares tuvieran que decidir en referéndum si eran naciones o simplemente regiones o que la diferencia de categoría pueda proceder de un error no detectado en los sistemas de computo de una cámara legislativa. Aunque, en determinados aspectos "lo regional" pueda ser analizado en forma semejante a "lo nacional" las diferencias entre los contenidos a los que se refieren ambos conceptos exige exámenes metodológicamente diversos. No entro, por tanto a desarrollar la sugerente idea del filósofo Maximiliano Hernández quien observa el concepto de "nación" desde el punto de vista de la secularización moderna del Dios medieval.

14. Como certeramente ha mostrado Joan Prat. "Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio de la antropología social española". María Cátedra. *Los españoles vistos por los antropólogos.* Madrid: Júcar, 1991. Sobre la "localización", Stanley Brandes. "España como 'obtejo' de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España". María Cátedra. *Los españoles vistos por los antropológos:* Madrid: Júcar, 1991, p. 237. Tras enumerar toda una serie de estudios de "comunidad" publicados en la época a la que nos estamos refiriendo, incluyendo su propio trabajo sobre Becedas (1975), resalta la enorme coincidencia entre "la organización territorial" explicada por el científico social y "la visión del mundo nativo". Una de las causas de la misma puede ser, en su opinión, "que el sociocentrismo en España se halla en todas partes, hasta en los ojos de los antropólogos mismos."

se tornan vehículo adecuado para popularizar las características idiosincráticas de cada región que los científicos muestran.

Las tangibles conexiones entre ciencias sociales y política, unidas a la concatenación de otros factores, pronto generan resultados palpables: La "conciencia regional" comienza a fraguar incluso donde no existía a merced, entre otros factores, de un cambio de percepción social: donde antes se veían reliquias de un pasado que había que dejar atrás en aras de la modernización, se descubren ahora símbolos (creados o recuperados) que permiten una identificación y apropiación. Así, los símbolos se convierten en fuerzas "independientes, en sí mismas producto de muchas fuerzas opuestas".[15] Una vez que esto ocurre, como fehacientemente mostró V. Turner en su clásico estudio sobre los Ndembu, tales símbolos servirán para condensar todo tipo de emociones, unir significados y polarizar sus sentidos.[16]

La recuperación o reinvención de la historia concretada en nuevas tradiciones que rememoran las antiguas, encuentra su contrapartida en la homogeneización de comportamientos y pensamientos fruto de una "tradición de manual". La constatación fehaciente del papel de creadores de tradición que estaban desempeñando sin saberlo numerosos científicos sociales, es tenida actualmente por numerosos etnógrafos que, al registrar algún acto festivo o ritual que tiene lugar hoy día, recogen de labios de los partícipes expresiones cuya literalidad se encuentra en monografías escritas hace dos décadas. La historia vivida se convierte así en parte de la historia leída u oída. Las imágenes de la propia vida vuelven a la memoria a través de las palabras o imágenes que un científico social o un periodista ocasional registró en plena efervescencia rehabilitadora. Los olvidos y los recuerdos se tamizan a través de la investigación científica y, de la misma forma que el investigador usó en su día a un colectivo como objeto de estudio, se descubre ahora que el investigador fue instrumento de una estrategia colectiva destinada a propiciar una nueva situación social de la que el objeto de sus investigaciones era sólo una parte. Tal fue el éxito que tuvieron historiadores y antropólogos en determinadas ocasiones que, debido fundamentalmente a la imposición administrativa o a la sanción otorgada por alguna institución investida de un cierto patronazgo cultural, fiestas hay que se siguen celebrando tal y como las describieron. La memoria de los que las

15. Víctor Turner. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1990, p. 49.
16. *Ibid.*, p. 33.

recordaban de otra forma fue postergada y sustituida. Como claramente mostró Luis Díaz,[17] cuando algunos científicos sociales mostraron la arbitrariedad de las tradiciones recién reinventadas, fueron sencillamente desconsiderados por poblaciones que ya las habían asumido como "de siempre".[18]

Por otra parte, el fortalecimiento de tradiciones particulares como mecanismo de resistencia a una situación de desbordamiento de contextos locales puede ser un buen ejemplo para comprender los procesos sociales a los que estamos aludiendo. La creciente necesidad social de fortalecer identidades colectivas de ámbito local, regional o nacional frente a una situación de globalidad permite augurar una creciente reinvención de múltiples "tradiciones populares". Lo "tradicional", lejos de desaparecer, como tanto tiempo llevan afirmando algunos nostálgicos del pasado, está ocupando un lugar de relevancia social inusitado e impensable hace algunos años.

Ahora bien, con excesiva frecuencia, los análisis sobre la tradición han sido desarrollados a partir de la asunción de dos supuestos acríticamente aceptados: la homogeneidad social y la restricción temporal al pasado. Y sin embargo, la nueva tradición —y la expresión, aunque aparentemente paradójica, no incluye contradicción— pone de manifiesto que en cada fundante "aquí", aparecen múltiples "allí". Por lo mismo, la re-tradicionalización del presente muestra nítidamente que el dinamismo, fruto de la inarmónica heterogeneidad social, está presente de tal forma en las tradiciones que es posible afirmar que el cambio es consustancial a la tradición.

La vinculación de la tradición a un modelo de sociedad concebida desde la perspectiva de una totalidad cerrada y homogénea ha generado habitualmente la exclusión de cualquier intraheterogeneidad posible a partir

17. "Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano". *Aproximación antropológica a Castilla y León.* Luis Díaz (coord.). Barcelona: Anthropos, 1988b.
18. Al respecto puede verse Arnhold Anthony. "Lo tradicional no es de siempre". Luis Díaz (coord.). *Etnología y folklore en Castilla y León.* Valladolid: Junta de Castilla y León, 1986. pp. 49-55. A propósito de la identidad de "lo" castellano L. Díaz sugiere que "lo que importa no es que los castellanos sean como dicen ciertos autores que tienen que ser. Lo grave sería que ellos mismos se lo llegaran a creer" Luis Díaz. *Aproximación antropológica a Castilla y León.* Barcelona: Anthropos, 1988a, p. 25. En relación con esta cuestión, M. A. Valencia, en comunicación personal, nos dio cuenta de una anécdota acontecida durante su trabajo de campo en Cardeñosa (Ávila) cuando dos informantes se enzarzaron en una fuerte discusión sobre un relato acerca de la patrona del pueblo. Aunque uno de ellos defendía la literalidad del relato que había oído desde niño en su casa, terminó desdiciéndose y dándole la razón a su oponente que basaba su información en la lectura de un conocido y prestigiado libro de una antropóloga. El convincente argumento de autoridad consensuado por ambos fue que "no iba a estar equivocada la autora".

de la identificación de una sociedad con una tradición y de ésta con una pretendida cotidianeidad pasada. Sin embargo, la pluralidad resulta ser consustancial a los procesos sociales por lo que, en sentido estricto, y como bien sabemos cuando menos desde los trabajos de Redfield en Chan Kom (Yucatán, México), parecería más correcto hablar de tradiciones que de tradición.

La constatación de la multiplicidad de tradiciones insertas simultáneamente en un mismo contexto obliga al teórico a adoptar una perspectiva diferente a la usual por cuanto su determinación no puede hacerse ya a partir de una única dimensión. Considerando ésto, las tradiciones han de ser vistas como resultado de confrontaciones diversas entre grupos presentes en uno o varios lugares. Por lo tanto, cuando se habla de tradición, es preciso averiguar no sólo quiénes son los actores básicos de la misma, sino, sobre todo, quiénes son sus impulsores. La diferenciación entre promotores y actores permitirá que afloren componentes básicos de las tradiciones al distinguir si lo que por tal se conoce es la expresión de valores e intereses del grupo socialmente dominante, que en disputa simbólica ha logrado que sus propósitos sean identificados con los de la totalidad de la sociedad o si por el contrario, es fruto de la conjunción o disjunción de varias que se solapan de forma más o menos armónica, más o menos conflictiva. Esto significa que su encuentro no sólo se expresa a partir del sincretismo: la diversidad existente en cualquier sociedad exige añadir a esta posibilidad las de la aniquilación de una o varias tradiciones o su mera yuxtaposición.

La inserción de la heterogeneidad y el conflicto en mundos que han sido habitualmente presentados como homogéneos y coherentes debe vincularse igualmente con el segundo de los supuestos aludidos: la restricción temporal de la tradición. Tal pareciera que ésta es presentada únicamente como vestigio de "que cualquier tiempo pasado fue mejor". Sin embargo, es preciso tomar en consideración que las tradiciones incluyen tanto elementos materiales como simbólicos elaborados en momentos determinados bajo el criterio de la persistencia. Por consiguiente, cualquier tradición debe vincularse a procesos cognitivos tendentes a prefigurar futuros. Por dicha razón, más que idílicos pasados, han de buscarse en las tradiciones mundos futuros imaginados por grupos e individuos concretos que piensan en el porvenir desde intereses no siempre explícitos.

En suma, parecería más apropiado concebir la tradición como un conjunto heterogéneo de factores que incluye la multiplicidad de posiciones particulares no siempre convergentes en redes sociales que se expanden o comprimen en función de ciertas necesidades que pueden ser materiales o meramente sentidas. Por lo mismo, su correcto análisis nos ha de mostrar cómo están operando en la sociedad actual procesos de prefiguración del futuro.

En todo caso, la utilización de los "sentimientos colectivos" como criterio determinante en la definición de lo regional puede provocar otra dificultad teórica naciente de la existencia de sentimientos contrarios con respecto a los vecinos intraregionales. Así pudimos constatarlo durante el trabajo de campo que hicimos en 1988 en la cacereña Sierra de Gata.[19]

Aunque el análisis de la tipología productiva, la distribución de la tierra o el modo de acceso a la misma no revelaba diferencias notables entre los diversos enclaves de la Sierra de Gata, era notorio, en ese momento, que los confines del naciente gateño se antojaban especialmente difusos para los habitantes del poniente. La razón de la vaguedad del límite hay que atribuirla a la leyenda negra que durante tiempo acompañó a las Hurdes, la comarca contigua. De alguna manera, la proximidad a este infranqueable lindero establecía sutiles diferencias intracomarcanas. Si bien es cierto que la heterogeneidad entre los pueblos del levante gateño y los hurdanos occidentales era prácticamente inapreciable, los habitantes de las localidades más orientales de la Sierra de Gata manifestaban una especial aprensión a ser confundidos con hurdanos. De hecho, una de las conversaciones recurrentes entre los lugareños de estos enclaves y los incipientes turistas venía marcada por el empeño de los primeros en hacer conocer a los visitantes que no estaban en las Hurdes. A medida en que la distancia al orto gateño se acrecentaba, este recelo disminuía en los vecinos hasta convertirse en incomprensible.

Tal obsesión podía estar relacionada justamente con la definición del lábil límite comarcano. Esta invisible linde hace que la distancia máxima que separa el este del oeste gateño puede incrementarse en un tercio dependiendo de que la comarca venga definida en función del medio ambiente cognitivo u

19 Dicho trabajo realizado conjuntamente por el autor de estas líneas y María Ángeles Valencia fue posible gracias a la concesión de la Beca Luis Romero Espinosa (1988) por parte de la Asamblea de Extremadura. Si bien la monografía completa se encuentra inédita, fragmentos de la misma han aparecido publicadas en diversos artículos.

operativo.[20] El análisis de los modos de producción de alimentos y bienes, esto es, del medio ambiente operativo, a partir de un determinado constructo teórico elaborado desde parámetros científicos, mostraba unos bordes comarcanos más amplios que los resultantes de una investigación que, centrando sus pesquisas en la autoreferencia del concepto "ser gateño", se dirigiera hacia el modelo del medio ambiente que concibe la propia población. Si bien todos los habitantes de la Sierra de Gata tenían plena conciencia de ser de la misma, la apreciación variaba cuando se trataba de atribuir la misma condición a los habitantes de los pueblos vecinos. Así, las localidades de Torrecilla de los Ángeles, Hernán Pérez y Villanueva de la Sierra, las más orientales, no eran citadas espontáneamente entre las pertenecientes a la Sierra por los habitantes del oeste de la misma, muchos de los cuales nunca habían estado en ellas. Esta apreciación variaba, no obstante, en razón directa a la proximidad. Así, en los pueblos limítrofes y, por supuesto, en las citadas poblaciones, no existía ninguna duda al respecto. Por otra parte, en la vecina comarca hurdana, era frecuente considerar que las tres localidades citadas eran "Extremadura, pero no Gata"[21].[22]

No pocos ensayos de impecable desarrollo se han deslizado hacia errores imprevisibles como consecuencia de una inadecuada separación entre los dos modelos perceptivos —el medio ambiente cognitivo y el operativo— como consecuencia de la inadecuación entre categorías empleadas y el marco teórico-conceptual en el que se insertan las mismas.

Así, por ejemplo, si tomamos la clásica obra de John Murra sobre las *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*[23] descubriremos

20. Utilizo los términos "medio ambiente cognitivo" y "medio ambiente operativo" en la acepción de Rappaport: "El modelo operativo es el que construye el antropólogo a través de la observación y de la medición de los entes, los acontecimientos, y las relaciones materiales empíricas. (...) El modelo cognitivo es el modelo del medio concebido por la población que actúa en él". Roy Rappaport. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI, 1987, p. 257.
21. Pedro Tomé y María Ángeles Valencia. "Del olivo al olvido. Introducción a la ecología cultural de la Sierra de Gata". *Revista de Folklore*. Valladolid, núm. 147, 1993, p. 83.
22. El paso del tiempo ha modificado esta situación debido a que "razones objetivas" han difuminado la leyenda negra de las Hurdes, así como a la labor desarrollada por el gobierno regional extremeño. No puede descartarse que uno de los factores que potencialmente más han podido contribuir a consolidar los límites comarcanos ha sido la proliferación de mapas turísticos de la región en los que éstos aparecen claramente definidos.
23. John V. Murra. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

que la economía andina descansaba sobre el control pluriecológico de diversos pisos verticales.[24] Desde este punto de vista, la difusión del *Tawantisuyu* no obedecía sólo, como relatan las más de las Crónicas, a un conjunto de expansiones militares, sino sobre todo a un mecanismo de dominio de sistemas organizados de producción y distribución de recursos que no precisaba necesariamente de la continuidad espacial. Esto es, el dominio incaico se extendía por un espacio que, en la terminología de Murra, constituía un archipiélago de territorios discontinuos interconectados por redes viarias que atravesaban áreas que eran despreciadas y sobre las que no se ejercía ningún tipo de presión productiva. Por tanto, el conocido como Imperio Inca no era sino un sistema de áreas productoras vinculadas entre sí por un sistema de redistribución centralizado. Sin embargo, la conceptualización del *Tawantaisuyu* como "imperio incaico" incluía una noción eurocéntrica, la de imperio, consustancial a la continuidad espacial y que, en todo caso, impide insertar la discontinuidad territorial. Así pues, en este caso, la adecuada distinción de medio ambiente cognitivo y operativo resulta de inusitada relevancia para comprender los procesos sociales habidos en el "imperio" Inca porque de partirse de una noción u otra se llegará a conclusiones totalmente diver-gentes.

A la vez, el ejemplo precedente, alerta sobre otra cuestión. No se trata de que la utilización del medio ambiente cognitivo u operativo elimine al otro. Al contrario: no parece haber ninguna duda de que la fertilidad de la teoría es mayor cuando se combinan los dos manteniendo nítidas las diferencias analíticas que impidan su equiparación o su indebida fusión. Si bien es cierto que el medio ambiente cognitivo puede incluir elementos de difícil contrastación empírica, no lo es menos que el medio ambiente operativo que resulta totalmente inútil para los observados.

La indebida segmentación de modelos genera, por lo tanto, un desconcierto considerable al confundir los intereses del científico —que ni es neutral ni tiene por qué serlo— con los de la población que estudia. Sea como fuere, la nítida separación de estos instrumentos de cognición no tiene que ver con un

24. Tal control permitía una diversificación productiva elevada gracias al mantenimiento de complejos etnobotánicos muy diferentes como el del maíz, que se cultiva hasta los 3,800 metros e incluye la yuca, el camote, la calabaza, etc., y el de la papa, que se cultiva hasta los 4,500 metros. e incluía la oca, el añu, etc.

prejuicio que identifique uno de los enfoques con una "visión objetiva" de la realidad y el otro con una "subjetiva". La diferencia estriba no en una supuesta adecuación a la realidad, sino en el enfoque que los produce: mientras que el medio ambiente cognitivo es, sobre todo, una guía para la acción, el operativo es una construcción teórica, al margen de los intereses de los actores, que se basa en la selección de ciertos aspectos del mundo material y cultural que el investigador ha considerado especialmente relevantes en función de sus propios intereses.

El conjunto de reflexiones previas nos lleva a estimar que la complejidad inherente a la realidad regional exige una atención a las mismas superando ciertos reduccionismos que explican su identidad a partir únicamente de aspectos fundamentales pero parciales. En este sentido, la indagación sobre la región debería estructurarse en torno a cuatro niveles analíticos mutuamente imbricados:

Nivel 1: Los diferentes componentes de la estructura natural del entorno en el que los seres humanos habitan.

Nivel 2: La actividad llevada a cabo por hombres y mujeres en la transformación del entorno en que habitan. Esta actividad se concreta en la creación de múltiples redes interconectadas de forma que permitan la transmisión de la información en los ecosistemas culturales generando tanto productos inmateriales, pero empíricamente detectables, como materiales.

Nivel 3: El resultante de la determinación de los factores ajenos a tales redes pero que, de una manera u otra, tienen incidencia sobre las mismas (dinámicas de regiones limítrofes o de estructuras políticas más amplias como naciones o Estados en las que pueden estar insertas).

Nivel 4: Configuración de las consecuencias que la interdependencia de los tres niveles precedentes tiene en los grupos humanos que habitan sobre el territorio determinado.

Aunque el inicio del análisis partiendo del primero de los niveles aludidos pudiera parece contradictorio con la crítica al determinismo geográfico mantenida, hay que señalar que esta línea analítica no parte, en sentido estricto, de estructuras naturales. De operar de tal modo, estaría repitiendo el "realismo etnográfico" asentado en una racionalidad evolucionista clásica que, como señalan Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada, confunde descripción y comprensión. En la mayor parte de las monografías, indican Velasco y Díaz de Rada,[25] se sigue un orden que va de lo material a lo espiritual, o en conocida terminología de las infraestructuras a las superestructuras. El problema acontece cuando "tal orden acaba entendiéndose como un proceso de inteligibilidad, como si fuese lógicamente anterior el conocimiento del entorno físico y de los modos de subsistencia para acceder al conocimiento y comprensión de los modos de pensamiento".[26]

Ahora bien, el modelo que estamos sugiriendo no parte de tales premisas, sino de la consideración de la inexistencia de una "naturaleza natural": allá donde existen colectivos humanos debido a que la actividad humana transforma cualquier medio natural en artificial. Esto es, como ya hemos afirmado previamente, son los procesos sociales los que "crean" la naturaleza en la que vive el ser humano mediante la extensión de mecanismos culturales de tal calibre que la convierten, en muchos aspectos, en parte de la cultura.[27]

Desde este punto de vista, el paisaje no es un elemento neutro con el que los seres humanos se encuentran, sino un (eco)sistema abierto que permite el entrecruzamiento de diversas cadenas tróficas e informativas, tanto internas como externas, y en cuyo seno se insertan los colectivos humanos. En este sentido, incluso elementos naturales de largo alcance temporal como los ciclos de depósitos de materiales deben vincularse a las estructuras sociopolíticas y las regulaciones culturales de los grupos humanos como algunos conflictos bélicos recientes vienen reiteradamente a mostrar. Aunque no existe ninguna

25. Honorio Velasco y Angel Díaz de Rada. *La lógica de la investigación etnográfica.* Madrid: Trotta, 1997, p. 81.
26. *Idem.*
27. Tradicionalmente, si bien no era la única, la modificación cultural más habitual en los sistemas ecológicos naturales se vinculaba a la invención o manipulación de cadenas tróficas. Tales cambios tenían y tienen por objeto la reducción de los riesgos inherentes a la búsqueda de alimentación mediante mecanismos como el incremento de la producción o el establecimiento

duda acerca de que el análisis de las transacciones energéticas puede aclarar ciertos aspectos de las relaciones ecológicas y económicas de los "ecosistemas culturales", esta posición exige superar un enfoque meramente energetista. En todo caso la indagación antropológica no puede limitarse a constatar la existencia de un conjunto de entradas y salidas de energía como de alguna forma se podría deducir a partir de ciertos estudios de M. Harris o E.B. Ross.[28]

Las anteriores consideraciones relacionadas con el análisis de la transformación del paisaje obliga inexcusablemente a prestar más atención a las conexiones entre procesos económicos y mecanismos de adaptación y a la revisión de conceptos como "capacidad de sustentación". El establecimiento de tales vínculos muestra que la capacidad de carga o sustentación no se explica tanto desde el potencial productor del mismo, como opinara Carneiro[29] como de las características de uso y tenencia de la tierra.[30] Análisis etnohistóricos como el de A. Fábregas[31] o históricos como el de J.M.

de pautas cooperativas. No obstante, la generalización del mercado internacional como sistema dominante está difundiendo nuevos cambios en los ecosistemas cada vez más relacionados con la producción energética o la satisfacción de intereses económicos dependientes del sector servicios. Con independencia de los ingentes recursos que puedan producir tales mutaciones, sigue por el momento sin solventarse correctamente la ecuación que permita la transformación de un desarrollo sostenido en uno sostenible en el que la explotación de determinados ecosistemas no conlleve su abusiva degeneración o destrucción. En todo caso, la pluriforme mediación cultural en la resolución de los problemas adaptantes impide una visión mecanicista de los mismos.

28. En *Caníbales y reyes*, Marvin Harris afirma que "en el nivel de las bandas y aldeas, la guerra forma parte de un sistema para dispersar a las poblaciones y reducir su tasa de crecimiento" Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 80, lo que permite una mejor adaptación al entorno al incrementar la cantidad de proteínas disponibles. Por su parte, Eric B. Ross ("Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology*. Núm. 19, 1978, p. 3), ha considerado los tabúes alimentarios como un instrumento de adaptación destinados a mantener "la productividad faunística, las necesidades nutritivas humanas y el nivel de eficacia con las reservas calóricas tecnoambientales propias de los regímenes proteicos".
29. Robert Carneiro. "On the Relationship Between Size Population and Complexity of Social Organization". *Soutwestern Journal of Antropology*. Nuevo Mexico, vol. 23, 1967, pp. 234-243.
30. La formulación de Carneiro fue aplicada igualmente por R. Rappaport en su estudio sobre los Tsembanga Maring de Nueva Guinea. Dicha fórmula define la capacidad de sustentación de un determinado territorio a partir de la interrelación de las siguientes variables: total de tierra cultivable (T), duración del periodo de barbecho (R), duración del periodo de cultivo (Y) y superficie de la tierra cultivada para proporcionar a un individuo la cantidad de alimentos que ordinariamente obtiene de plantas cultivadas por año (A). La población que puede ser sustentada (P) según esta fórmula sería la resultante de la siguiente relación: $[(T + R + Y)xY] \div A = P$.
31. Andrés Fábregas. *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. México: CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 1986.

Monsalvo,[32] entre otros, han mostrado la necesidad de explicitar las características concretas de las relaciones económicas establecidas a partir de la apropiación de la tierra si se quiere superar la tautología: la exclusión de tales procesos únicamente permite la aplicación de métodos cuantitativos para comprobar que los colectivos humanos que se encuentran adaptados al medio no superan su capacidad de sustentación. Sin embargo, desde un punto de vista ecológico-cultural, no puede confundirse la relación de los hombres con la tierra con la que éstos mantienen con la naturaleza porque la primera viene mediada por las aludidas relaciones de producción.

Fábregas ha mostrado cómo en el proceso histórico de formación de la región de los Altos de Jalisco más importante que la extensión de la tierra y su capacidad productiva era la existencia de una economía agropecuaria subordinada a la minería que permitía la acumulación de capital.[33] En este contexto, mientras los pequeños campesinos producían "para el consumo", la oligarquía colonial podía transformar el producto de la tierra en mercancía. La adquisición de tales mercancías por parte del resto de la población estaba mediada necesariamente por la existencia de exiguos salarios que completaban la producción familiar. El control oligárquico sobre las mercancías puestas en juego se traducía indefectiblemente en el aumento de las deudas de los pequeños propietarios y, por tanto, en el incremento de la dependencia salarial. Este proceso permitió la consolidación de una situación social en la que la división del trabajo significó también la descomposición de la economía familiar y de las estructuras asentadas sobre ella. Al modificarse la economía campesina, la familia deja de ser unidad de producción para convertirse en mera reserva de mano de obra y, por tanto, mecanismo de abaratamiento del salario. A su vez, la irrelevancia productiva de la estructura familiar supuso la transformación de la estructura de propiedad de la tierra. Los empobrecidos pequeños propietarios, convertidos en renteros o medieros, se ven obligados a vender sus tierras. La acumulación de las mismas en manos de los que las podían

32. José María Monsalvo, "Paisaje agrario, régimen de aprovechamiento y cambio de propiedad en una aldea de la tierra de Ávila durante el siglo XV. La creación del término redondo de Zapardiel de la Serrezuela". *Cuadernos Abulenses*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, núm. 17, enero-junio 1992, pp. 11-110.

33. En el doble y ajustado sentido del término, pues la acumulación de capital era fruto de la acumulación de cabezas de ganado.

comprar da paso a una situación caracterizadas por el predominio de grandes propiedades junto a otras a las que el epíteto de pequeñas les resulta superlativo. Consecuentemente, la vinculación —dependencia— del cultivador no es tanto con la tierra que trabaja como con el arrendador a quien adeuda. En suma, el proceso de configuración regional de los Altos de Jalisco demostraría que "la abundancia o la escasez de la tierra así como su uso específico" estaba totalmente determinada por "las relaciones sociales de producción en torno al trabajo social".[34] Por esta razón, una vez estabilizada la desequilibrada estructura social, se construye una imagen social que termina identificando la totalidad, lo alteño, con las características propias de una de sus partes, el gran propietario nacido de la situación colonial.[35]

Por su parte, José María Monsalvo llega a conclusiones semejantes al mostrar, tras un exhaustivo análisis de diversos procesos judiciales habidos en el siglo XV, como el paisaje de Çapardiel de la Serrezuela, en la Sierra de Ávila, resulta totalmente transformado como consecuencia de que determinadas tierras concejiles fueran convertidas en "término redondo."[36] Cuando el titular de una propiedad, sita en término herederos, lograba que la misma excediera de una yugada, podía reclamar la conversión del término en coto redondo, salvo que el concejo pudiera mostrar la imprescriptibilidad de los derechos que le asistían sobre las tierras del común. Sea como fuere, y habida cuenta de que la conversión de las tierras concejiles en término redondo conllevaba la prescripción de los usos comunales, no hubo oligarca o señor feudal que no intentase por todos los medios de que disponía garantizarse el aprovechamiento de una propiedad privada privilegiada.

34. Fábregas, *La formación histórica...*, p. 116.
35. Enrique Luque mostró en su clásico *Estudio antropológico de un pueblo del sur* (Madrid: Tecnos, 1974, p. 245), que la visión que una comunidad tiene de sí misma se corresponde frecuentemente con la del grupo social que ocupa el lugar central dentro de la estructura social. A diferencia de lo que ocurría en el ejemplo andaluz, la inexistencia de una clase media que sirviera de vértice de un hipotético triángulo social hizo que, en el caso alteño, surgiera una identificación entre protagonismo económico y construcción de los valores culturales regionales. Aún así, tanto los de la "media fajía" de los que escribía Luque, como los grandes propietarios alteños, en los que se fija Fábregas, consideran que la principal característica definitoria de la comunidad, entendida como totalidad, es su homogeneidad. Aunque la autoreferencia que los alteños tienen acerca de su modo de vida se corresponde con los resultados de múltiples trabajos que la analizan desde diversas perspectivas, A. Fábregas y el autor de estas líneas (1999) han mostrado la existencia de unos "Altos escondidos" que cuestionan dicha homogeneidad.
36. La declaración de un determinado espacio como "término redondo" suponía la prescripción de

En Çapardiel, como en otros muchos lugares, el mecanismo utilizado por el oligarca comarcano para lograr ser el único gran propietario incluyó tanto la compra de tierras, no siempre de forma transparente, como el decidido apoyo a la conversión del lugar en un despoblado.[37] Una vez que logró la declaración del término redondo arrendó de inmediato, tanto a vecinos del lugar como a foráneos, parte de sus tierras. Aunque el concejo, tanto el aldeano como el de Ávila, reclamaron ante el monarca la no prescripción de los comunes, el peso de la renta fue suficiente para anular cualquier derecho o pretensión de los habitantes sobre el suelo antes comunal. Con ello, "el paisaje agrario dio un vuelco considerable, las proporciones anteriores entre espacio agrícola y pastizales se resquebrajaron y un régimen abierto concejil, con predominio de las solidaridades colectivas, dio paso a un régimen privado, marcado por la búsqueda obsesiva de la rentabilidad económica por parte de su único propietario".[38]

Cuando el pleito hubo finalizado, con la derrota del oligarca ante los tribunales, el paisaje se había transformado totalmente al convertir un espacio pecuario en un espacio agrario en el que la presión roturadora procedía fundamentalmente de la presión de la renta. Esto es, la distribución espacial existente con anterioridad al establecimiento del término redondo, en la que predominaban los instrumentos cooperativos, se quebró al sustituirse por un régimen económico caracterizado fundamentalmente por la rentabilidad a corto plazo. En suma, el cambio del régimen de propiedad más que cualquier otro

cualquier derecho comunal que pudiera pesar sobre el mismo. Esto es, el término redondo conlleva la sustitución de un modelo de propiedad comunal por otro de propiedad privada, en sentido estricto. Para que tal declaración fuera posible, se requería, en primer lugar, que la extensión del término redondo pudiera equipararse a la de un término aldeano y, en segunda instancia, que el neopropietario demostrase la ausencia de derechos comunales sobre el territorio declarado coto o término redondo. En el caso que nos ocupa, José María Monsalvo lleva a cabo un detenido análisis de la documentación relacionada con un dilatado proceso jurídico en el que los habitantes de Zapardiel de la Serrezuela no aceptan la declaración de su término en término redondo efectuada por uno de los señores feudales de la comarca. Esta documentación ha sido publicada por la Institución Gran Duque de Alba dentro de su programa de Fuentes Históricas. Vid. Carmelo Luis y Gregorio del Ser. *Documentación medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila.* Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990.

37. Forzar la marcha de población, no siempre por medios legales, haciendo que ésta se mantuviera dentro de los márgenes que posibilitaran la explotación de los campos, impedía el surgimiento de otro gran propietario y, por ello, facilitaba la declaración del coto redondo pues era condición indispensable para la misma que sólo una propiedad excediera de la yugada. Por dicha razón, la mayor parte de los términos redondos se declaraban sobre espacios casi despoblados.

38. Monsalvo, *op. cit.*, p. 88.

factor fue el principal motor de las mutaciones que cinco siglos después siguen siendo perceptibles nítidamente en el paisaje.

El estudio de Monsalvo, además de mostrar la escasa fiabilidad de los esquemas teóricos deterministas que explican la roturación de baldíos únicamente a partir de la existencia de presiones demográficas o de procesos expansivos en la ocupación del suelo, prueba que "la presión de la renta en la nueva situación sí fue una causa de la modificación, pero no lo fueron ni la presión demográfica ni la incidencia de procesos económicos de ciclo largo, como una supuesta expansión general, propia del periodo".[39]

Tanto el ejemplo de la formación de la región de los Altos de Jalisco en la Nueva Galicia colonial, como la disputa sobre la propiedad de la tierra en la comarca de la sierra abulense en la transición de la Edad Media a la Moderna, muestran que la ecología cultural ha de incluir necesariamente procesos políticos en las explicaciones ambientales. En última instancia, el establecimiento de los límites de una región tiene tanto que ver con la actividad transformadora del medio como con las relaciones generadas en dicha acción. La ecuación que determinísticamente incrementa la presión sobre la tierra como consecuencia de la presión demográfica no considera un hecho fundamental: más que el tamaño de la tierra, son las modificaciones en las formas de dominación y sus características concretas las que condicionan el tamaño de la población que puede ser alimentada. O si se quiere de otra forma, el producto de las relaciones entre economía, política y sociedad contribuyen más a configurar los límites regionales que los propios componentes de la estructura natural del entorno. Por tanto, la estructuración de la realidad regional en torno a los cuatro niveles que hemos propuesto no es seducida por un determinismo ambientalista, puesto que la relación entre los dos primeros no implica dependencia natural respecto del entorno, sino que la subordina a los procesos político-económicos que sobre ella acontecen.

En todo caso, los resultados que la ecología cultural ofrece en este segundo nivel de reflexión sobre lo regional no pueden ser elevados a definitivos sin pasar aún por un tercer tamiz: el modo en que factores ajenos al grupo tienen incidencia sobre el mismo.

39. *Ibid.*, p. 109.

En el caso de Çapardiel, el representante del rey, que es quien administra justicia, no se decanta sólo en contra del usurpador por la acción, más bien débil, de los vecinos del lugar representados por su concejo. En el proceso jurídico se ven claramente puestos de manifiestos intereses contrapuestos de actores diversos y no siempre próximos: los vecinos del lugar deseosos de mantener derechos comunales que les permitían sobrevivir aunque carecieran de tierra; los pecheros de la ciudad que pretendían evitar que las usurpaciones se convirtieran en algo más que una costumbre aislada desarrollada por ciertos poderosos; la Villa y Tierra de Ávila defensora de un comunalismo expansivo que a través de la extensión de la "derrota de mies", que ponía a disposición de los grandes propietarios de ganado, oligarcas ciudadanos, ingentes terrenos; los feudales que trataban de evitar una competencia que los arrollara; el propio rey...

A su vez, el análisis de la formación histórica de los Altos de Jalisco que hace Fábregas concluye afirmando que el movimiento total de la sociedad mexicana, incluyendo al Estado en su formación nacional, surge del conjunto de relaciones de contradicción existentes entre clases antagónicas que se expresan en la propia dinámica de formación de las diversas regiones.

Las precedentes aseveraciones plantean problemas similares a los que se están viviendo hoy día en el proceso de construcción de la Unión Europea.[40] En una conferencia pronunciada en 1991 por el entonces presidente del gobierno de la Comunidad Autónoma de Castilla y León ante el Parlamento Europeo, se afirmaba lo siguiente: "La dinámica de las relaciones entre las Regiones y el Estado se configura como algo perfectamente compatible y no implica, en modo alguno, ningún tipo de contradicción. Hemos de tener siempre presente la idea fundamental de que las regiones son también Estado. Y esto es así

40. Este proceso es especialmente interesante para la reflexión regional ya que se está llevando a la práctica por Estados que, desde el punto de vista de la descentralización interna, son muy heterogéneos: junto a Estados con diverso grado de regionalización —Alemania, Bélgica, España e Italia—, hay otros en los que no existen instituciones regionales elegidas por sufragio y dotadas de poder —Dinamarca, Grecia, Irlanda, Holanda— y, por último, un tercer grupo de Estados no regionalizados pero regionalizables como Reino Unido, Francia y Portugal. Por cierto que Portugal en sentido estricto, mantiene un sistema mixto, ya que existen regiones con autonomía —Azores y Madeira— junto a otras que no la poseen. En todo caso, la redacción de estas páginas coincidió en el tiempo con el desarrollo en Portugal de un agrio debate a propósito de la necesidad o no de su regionalización que concluyó, por el momento, con un *referendum* en el que los partidarios de la regionalización del país vieron como sus deseos eran derrotados en las urnas. Existe, por último, un Estado, Luxemburgo, de imposible regionalización debido a su limitada extensión territorial.

porque los diversos Estados nacionales y las Comunidades y Regiones no son entes aislados. Son, por el contrario, entes profundamente imbricados entre sí y cada uno puede tener su propia esfera de actuación sin excluirse".[41] Los deseos cooperacionistas del presidente de Castilla y León chocan frontalmente con la realidad si hemos de hacer caso a lo que, desde una perspectiva política opuesta, asevera el presidente de la Comisión de Política Regional del Parlamento Europeo:[42] "en lo concreto, la descentralización es una materia de confrontación política. La lucha de los poderes regionales y locales contra la actual dinámica absorbente y centralista de los gobiernos en materia de competencias europeas es difícil".[43]

A pesar de la apreciable divergencia entre estas posturas, en ambas subyace una misma preocupación: la imposibilidad de aprehender el hecho regional al margen de sus relaciones con el marco ineludiblemente más amplio en que se insertan. Tal dependencia no resta, no obstante, ningún protagonismo metodológico a las regiones ya que es bidireccional: ni las regiones pueden ser analizadas en sí mismas al margen de los contextos en los que se insertan, ni éstos son comprensibles sin ellas. Por lo tanto, consideradas las regiones como parte de un mosaico plural, resultan de vital importancia para explicar estructuras políticas de orden superior. La diferenciación entre medio ambiente cognitivo y operativo halla así una nueva justificación: en la definición de lo regional están en juego los intereses de los habitantes de una región y los de aquellos extra-regionales que se ven afectados por lo que ocurra en la misma. Por supuesto, el proceso inverso es igualmente determinante: los intereses extra-regionales contribuyen a formar la propia región.

La complejidad de las relaciones habidas en los tres primeros niveles reseñados obliga a generar una metarreflexión, el cuarto nivel, en el que se analicen sus interdependencias. La misma pone de manifiesto, en primer lugar, que las múltiples interconexiones no tienen lugar de acuerdo a los patrones establecidos por la interdependencia funcional clásica, sino que se establecen a partir de condiciones de inequiparación debido al diferente rol desempeñado

41. Juan José Lucas. "Las regiones en la Europa del futuro". *Conferencias del presidente de la Junta de Castilla y León.* Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992, p. 14.
42. Oficialmente denominada Comisión de Política Regional, Ordenación del Territorio y Relaciones con los Poderes Regionales y Locales.
43. Antoni Gutiérrez. *Europa ante sus regiones. La política regional comunitaria y el papel de las regiones y los municipios en la Unión Europea.* Barcelona: Componente IU-IC del Grupo Parlamentario Europeo IUE, 1994, p. 220.

por cada una de las redes autónomas, y no autorregulables, configuradoras de lo regional. Es decir, las interconexiones entre los cuatro niveles aludidos no son de igualdad sino que se encuentran jerarquizadas y deben, por tanto, ser analizadas desde una teoría ecológico-cultural en términos cibernéticos.

Una vez definido lo regional a partir del entrecruzamiento de múltiples redes, resulta prioritario determinar cuáles son los nódulos en los que se produce la mayor condensación de información y, consecuentemente, determinar los procesos rectores en la configuración regional.

Tomado cada nódulo o punto de interconexión como un sistema abierto y no autorregulado automáticamente, es posible descubrir en cada uno un conjunto de propiedades de entre las que cabe destacar el mantenimiento de una estructura jerárquica entre los diferentes componentes; la existencia de una tendencia teleológica hacia la estabilidad que se ve mitigada por la aparición de procesos de diferenciación como consecuencia de una fuerza contraria que se dirige hacia el cambio continuo. El análisis de las diferenciaciones sistémicas puede contribuir a esta teoría ecológico-cultural al permitir la introducción de la diacronía en el seno de la sincronía como nítidamente muestra Habermas[44] al interrelacionar niveles evolutivos no unilineales ni ciegos con la integración social. No obstante, no planteamos una ecología cultural en términos de una teoría de sistemas clásica. Si bien es cierto que la apelación a la diferenciación sistémica, al producir una multiplicación de las perspectivas sistema-entorno puede arrojar luces acerca de la conformación de las regiones, no lo es menos que las reflexiones generadas en torno al tercer nivel propuesto, que nos obligan a incardinar las regiones en el seno de contextos más amplios, nos impiden considerarlas como sistemas estrictamente autónomos. La teoría general de sistemas, con ayuda de la biología, la matemática y la cibernética, ha producido avances en dos aspectos relativos a los sistemas que deben ser considerados en la reflexión sobre las regiones: las relaciones entre sistema y entorno y, en segundo lugar, las claves definitorias de los sistemas autoreferenciales. En la medida en que un sistema se forma siempre a partir de la diferenciación de un entorno que lo rodea, la diferenciación sistémica supone la formación de sistemas parciales para los que el resto de sistema se convierte en un entorno interno.[45]

44. Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987, t. II, pp. 219-280.
45. Niklas Luhmann. "La teoría de la diferenciación social". *Revista de Occidente*. Madrid: julio-agosto de 1987, p. 213.

Ciertamente, la diferenciación social puede convertirse en un criterio para determinar la evolución cultural y, en ese sentido, comprender con mayor amplitud los procesos de articulación diacrónica. Esta relevancia se acrecienta en la medida en que es posible considerar que la diferenciación social genera reordenación de los modos de integración sociocultural. En este sentido, se puede aseverar que "la diferenciación segmentaria que discurre a través de las relaciones de intercambio aumenta la complejidad de una sociedad por la vía de una concatenación horizontal de asociaciones de similar estructura".[46] Ahora bien, esta segmentación no permite especificar en que dirección puede producirse la evolución social. Para determinarla es preciso acudir a procesos de estratificación vertical que muestren como evoluciones posibles han procedido a organizar la complejidad resultante. En este contexto, el unilinealismo clásico resulta claramente incompatible con una evolución expresada en tales términos ya que si el criterio evolutivo es la diferenciación social, los grupos humanos podrán transformarse acudiendo a una pluralidad de formas y métodos en función de las necesidades adaptativas con las que se tengan que enfrentar. El ajustamiento de los límites regionales ha de vincularse por tanto con los procesos de evolución social entendida como diferenciación ligada a procesos adaptativos a entornos múltiples y cambiantes.

Desde esta perspectiva se observa una coincidencia entre la teoría general de sistemas y el punto de partida del evolucionismo multilineal de Steward que se había iniciado en la creencia de que la evolución social se refleja en un aumento de complejidad.[47] Si la evolución social va ligada a reestructuraciones sistémicas del sistema social que permiten pasar de una diferenciación segmentaria a una diferenciación funcional, entonces ésta permite la inmediata estabilización de las ventajas evolutivas adquiridas para impedir algún tipo de regresión. De facto, esto supondría la consolidación de los fundamentos regionales en el sentido de que la aparición de una región, aunque posteriormente pueda estar sujeta a todo tipo de mudanzas, es un hecho irreversible.

46. Habermas, *op. cit.*, p. 228.
47. En todo caso, no se trata de una evolución de lo simple a lo complejo tal y como fuera expuesta, desde fundamentos muy diferentes, por Spencer en el siglo XIX.

Por lo mismo, el recurso al evolucionismo de Steward, con las pertinenetes correcciones y actualizaciones, en la medida en que la teoría general de sistemas se muestra incapaz de explicar cuáles son los mecanismos que subyacen a la evolución cultural aunque su rendimiento sea elevado para explicar los procesos de estabilización, se torna imprescindible.[48] Steward parte de la existencia de una interrelación entre entorno natural y cultura humana de forma tal que no es posible afirmar de forma a priori la existencia de un entorno natural o cultural, ya que cada uno de ellos es definido en función del otro.[49] Por dicha razón, Steward,[50] adoptando la hipótesis de que cualquier muestra social diacrónica presenta la ideología y la organización social como variables dependientes, priorizará las variables tecno-ecológicas y tecno-económicas para mostrar la articulación histórica de las regiones. Por otra parte, la necesidad de aunar articulación diacrónica con integración sincrónica le conduce a no buscar principios generales aplicables a cualquier situación cultural o ambiental y, por contra, explicar el origen de los modelos culturales como característicos de áreas diferentes. Es decir, Steward propone la existencia de regularidades culturales expresadas en diferentes niveles. Con esta metodología, es posible aislar analíticamente las diferentes instituciones de una cultura para lograr su adecuada tipificación. Desde su punto de vista, tal clasificación nos mostraría que existen aspectos básicos invariantes —las instituciones culturales— y otros de carácter secundario sujetos a cambio en función de los contextos determinados. Por consiguiente, el método ecológico cultural estaría destinado a explicar las variaciones y diferencias locales. O lo que es lo mismo, Steward piensa que "es el ejercicio de explicar las variaciones y diferencias culturales

48. Como es notorio, la principal crítica que estamos introduciendo con respecto a la teoría de Steward tiene que ver con la inoperatividad e incapacidad del concepto de núcleo cultural *(cultural core)* para explicar los procesos culturales. En su *Theory of Cultural Change: The Methodology Multilinear Evolution.* Urbana: University of Illinois Press, 1995, p.37. Steward afirma que dicho núcleo cultural, empíricamente determinable, está compuesto por una "constelación de rasgos", directamente relacionados con las actividades económicas de subsistencia que, al adaptarse a los entornos locales, evolucionan de forma diferente en cada cultura. A diferencia de estos rasgos que componen el núcleo cultural, los "rasgos secundarios" estarían influidos únicamente por "factores histórico-culturales", pero no por los ambientales. (Ibid.) Ahora bien, la asunción de la profusa imbricación de todos los elementos que configuran la cultura, el concepto de núcleo cultural carece de sentido.

49. Julian H. Steward, "The Economic and Social Basis of Primitive Bands". Robert Lowie (comp.). *Essays in Anthropology Presented to A.L. Kroeber.* Berkeley: University of California Press, 1936, pp. 331-345.

50. Steward, *Theory of Cultural...*, p. 40.

lo que posibilita la localización de regiones permitiendo hablar de culturas regionales".[51]

El problema para el antropólogo es como establecer comparaciones interculturales con limitadas teorías particulares. En todo caso, la incorporación de la perspectiva diacrónica por parte de la ecología cultural posibilita superar las limitaciones que la teoría funcional clásica mantenía con respecto a la posibilidad de establecer dichas comparaciones. Evidentemente la incorporación de tal perspectiva no puede hacerse desde la limitada visión dinámica del evolucionismo decimonónico, sino que ha de acudir inexcusablemente a una evolución multilineal.

Aún así, es preciso reconocer que las aportaciones de Steward pueden venir lastradas tanto por su teoría de los tipos como por una aplicación funcionalista de las mismas. El empirismo funcionalista que ha adoptado en ocasiones la teoría ecológico-cultural ha concluido con demasiada frecuencia a identificarla con la ecología biológica o con postulados del darwinismo social por otra. En el primero de los casos, la identificación implícita establecía la equiparación entre materia y biología o energía. En el segundo, se establecía entre sistemas de organización social y mecanismos funcionalmente necesarios para lograr una adaptación bio-ecológica. Pero señalar que algo supone una ventaja adaptativa no implica dar razón de su existencia, ya que los rasgos culturales se dan por sentados y lo más que se aspira es a mostrar como operan en relación con procesos varios del medio ambiente. O dicho de otro modo, como tantos críticos de la ecología cultural han puesto de manifiesto, no existen diferencias sustanciales entre afirmar que algo es adaptativo o que es funcional.

Con todo, la posibilidad de integrar en un análisis variables inorgánicas, orgánicas y culturales puede generar grandes ventajas teóricas en la determinación de lo regional si la integración cibernética, no necesariamente armónica, de las redes por las que discurren mantiene que los procesos de estabilidad y cambio no operan ciegamente sino como fruto de una voluntad ligada a intereses determinados humanos. En ese sentido, es preciso determinar cómo el punto o puntos de la red que han asumido la función de integración organizan el control de las relaciones de producción, reproducción, distribución

51. Fábregas, *El concepto de región...*, p. 12.

y consumo, aunque se expresen explícitamente como relaciones sociales originadas al margen de los procesos indicados.

El recurso a las investigaciones procedentes de la antropología política y económica puede superar las limitaciones que en este campo muestra la antropología ecológica: los análisis de aspectos económico-políticos deben ofrecer una visión de las pautas de integración social que completen los análisis ecológicos. O expresado de forma inversa: ninguna teoría ecológica será completa si no incluye una adecuada investigación de las características que definen el modo de producción y reproducción dominante en un determinado grupo humano. El corolorario que se sigue de esta aseveración halla su concreción en la idea de que no es posible determinar cuáles son las características definitorias de una región si no se incluye en las mismas los modos de producción y distribución de información y bienes que circulan a través de ella. En todo caso, no pretendemos, sustituir un reducionismo ecológico por otro economicista: la variable fundamental para determinar la forma en que cada grupo humano resuelve sus problemas de asignación de recursos es de naturaleza cultural. Es decir, serán decisiones políticas ligadas a valores culturales no necesariamente explícitos las que determinen a quién asignar determinados recursos y en que cantidades.[52]

La orientación ecológica, a pesar de las deficiencias señaladas, puede mostrar su fecundidad en la definición de lo regional porque el fin que persigue es el de comprobar si las adaptaciones de los grupos humanos a sus entornos requiere modalidades específicas de comportamiento o si, por el contrario, es posible generar comportamientos muy diferentes.[53] Ahora bien, esta feracidad dependerá, en muy buena medida, de las posibilidades de conectar las investigaciones de base particularista con teorías generales que incluyan una adecuada explicación diacrónica y sincrónica de las adaptaciones tecno-económicas y tecno-ecológicas que los hombres y mujeres han ido desarrollando para poder sobrevivir. En definitiva, la ecología cultural se presenta como

52. Esta afirmación no debe ser entendida como una defensa de la perspectiva del "bien limitado" pues el sistema de valores sociales no es causa directa de los mecanismos de distribución, sino un efecto del mismo que puede adquirir, sin embargo, peso suficiente como para condicionar ulteriormente al primero en un proceso dialéctico de retroalimentación y legitimación.
53. Steward, *Theory of Cultural....*

relevante en la determinación de las regiones porque, tomada como herramienta metodológica,[54] permite aplicar la evolución multilineal sobre la noción de sociedad compleja[55] para identificar empíricamente procesos de formación de regiones concretas. Desde ellas, aplicando la concepción de diversidad de niveles de integración y articulación que propusiera Steward, es posible incrementar notablemente el conocimiento de la totalidad de los ecosistemas culturales.

La elucidación de procesos de integración horizontal y de articulación vertical será un instrumento correcto para determinar, en primera instancia, si un espacio dado en un tiempo concreto puede o no ser caracterizado como región. Con todo, esto supone una inversión con respecto a los principios que presiden numerosas investigaciones cuyo circular y tautológico punto de partida es la existencia de la propia región. Consecuentemente, en la perspectiva que aquí hemos querido presentar someramente, se encuentra una coincidencia con la aseveración de Boehm[56] de que la afirmación "X es una región" es siempre una conclusión y no un punto de partida. Solamente así podremos establecer un vinculación entre nuestras premisas y las conclusiones a las que lleguemos que tenga un carácter empírico y conceptual.

54. *Ibid.*, p. 42.
55. *Ibid.*, p. 183.
56. Boehm, *op. cit.*

CAPÍTULO II
Antropología, cultura y región: una reflexión

Andrés Fábregas Puig

Introducción

Llegamos al año 2000. La noticia de cómo se vivió este acontecimiento recorrió el mundo, demostrándose una vez más la poderosa presencia de las comunicaciones, particularmente de la televisión. Es sin duda, una de las herencias del siglo XX, que, digámoslo de paso, no ha terminado aún. Sin embargo, desde el derrumbe del muro de Berlín, varios historiadores y antropólogos coincidieron en opinar que el siglo XX ha sido corto. Desde el punto de vista del advenimiento de una nueva situación social, hay la opinión de que el siglo XX comenzó en 1914, con la primera guerra mundial, y terminó en 1991, año de la caída de la Unión Soviética. Con una perspectiva semejante, uno podría opinar que el siglo XX se inauguró en 1910 con la Revolución Mexicana y terminó el año de 1989, con la desaparición del muro de Berlín. Cualquiera que sea la opinión por la que uno se decida, lo cierto es que las primeras décadas del siglo entrante portan las características sociales del siglo que termina y actualmente no vemos una excepción a ese hecho.

Opinando acerca del siglo XX, el filósofo Isaiah Berlín apuntó: "Lo recuerdo como el siglo más terrible de la historia occidental". René Dumond, agrónomo y ecologista, dice: "Es simplemente un siglo de matanzas y de guerras." En efecto, el siglo XX ha transcurrido en medio de sangre y turbulencias. Dos guerras mundiales, con la Guerra Civil Española en medio, (que en realidad fue un golpe de Estado) más los sucesos acaecidos durante el régimen de Stalin en la Unión Soviética, la violencia impuesta por los Estados Unidos dentro y fuera del país, los cientos de guerras localizadas y los terribles destrozos de lo humano ocurridos con la desaparición de Yugoslavia y la destrucción de Kosovo, dan la razón a quienes opinan como Isaiah Berlín y René Dumond. La violencia dominó la historia del siglo XX.

Desde el punto de vista de los sistemas políticos, el siglo XX fue escenario de la prolongación de regímenes totalitarios de distinto origen. Tanto en Asia como en Europa, con China y Rusia como ejemplos descoyantes, los regímenes totalitarios hunden sus raíces en el tiempo. Sus bases fueron analizadas por Marx y Barrington Moore, mientras su anatomía fue cuidadosamente diseccionada por Karl A Wittfogel y Lawrence Krader.[1] Hitler y Mussolini impusieron sistemas dictatoriales en el corazón de Europa, basados en la muerte. Francisco Franco perpetró estos regímenes en España por cuarenta años, que luego el general Augusto Pinochet resucitó en la República de Chile. Fue precisamente el general franquista Astray, quien interrumpió la conferencia que dictaba el Rector Vitalicio de la Universidad de Salamanca, Don Miguel de Unamuno, vociferando, "Muera la inteligencia. Viva la muerte". No le falta razón a quien apuntó que la llamada guerra civil de España fue la primera contienda por la humanidad universal. Esta será una realidad cuando la desigualdad social sea efectivamente erradicada y la tolerancia una norma cultural planetaria. Se antoja que el camino para llegar a ello es aún largo, cansado y peligroso, como lo ejemplifica la inaceptable situación de subordinación de la mujer en tantas culturas contemporáneas y el avance de la pobreza en todos los continentes.

A través de este difícil escenario se abrieron paso la creatividad de las culturas y el conocimiento, al tiempo que se configuraban, desarrollaban y consolidaban espacios regionales dentro de los Estados Nacionales. El nacionalismo fue una de las características del siglo XX que viene desde el XIX. Las bases del nacionalismo están en la localidad, en los sentimientos de lealtad que caracterizan a los grupos de parentesco. El nacionalismo tiene que ver con la forja de identidades y es una fuerza que recorrió el siglo XX. Por eso, precisamente, la afirmación de que éste último se inició con la Revolución Mexicana, la primera del siglo en portar el nacionalismo como bandera de

1. Los libros de Carlos Marx son ampliamente conocidos y no es el propósito citarlos aquí. Sin embargo, sugiero la consulta del volumen preparado por Shlomo Avineri, *Marx on Colonialism and Modernization*. New York: Doubleday, 1968; Jr. De Barrington Moore. *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Barcelona: Península, 1973; A. Wittfogel es *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press, 1957. De este libro existe versión al castellano publicada en Madrid por *Revista de Occidente*. De los libros de Lawrence Kraden sugiero *The Asiatic Mode of Production*. Assen: Van Gourcun, 1975.

transformación social. La doctrina stalinista de "el socialismo en un solo país" es profundamente nacionalista, aunque se haya dicho lo contrario.

El acercamiento de las sociedades facilitado a lo largo del siglo XX por las transformaciones de los medios de comunicación, fue haciendo cada vez más evidente algo que los humanos sabían desde tiempo inmemorial: que la naturaleza de la cultura es variada, aspecto que la Antropología —desde enfoques distintos— ha explicado. Al final del siglo, ello nos ha dejado la puerta abierta al multiculturalismo que responde, también, a la vigencia de lo local, aún en el contexto de la globalización. El multiculturalismo actual es el resultado de la fortaleza de las regiones y la imposible homogeneización cultural de la sociedad humana.[2]

Como confío hacer evidente, la historia del siglo XX nos exige el examen del colonialismo, visto como el medio que utilizó el capitalismo para alcanzar la globalización. Aún en este contexto, las regiones y las culturas, surgidas muchas en el proceso mismo de formación del orden colonial, prodigaron la variedad de la cultura, enfatizando con ello que allí radica el vigor de la creatividad humana. Como trataré de mostrar, estos procesos pasan por la historia mexicana y llegan al inicio de este siglo, borde del tiempo, afirmando la importancia de entender la formación de regiones y desde allí, a los Estados Nacionales y al mundo global. Es un hecho significativo que durante los 20 años finales del siglo XX surgieran más de veinte Estado Nacionales y vigorosas respuestas regionales ante los afanes centralizadores. Con respecto a esto último, en una reciente mesa redonda, Timothy Garton se preguntaba si

2. Es necesario elaborar una aclaración acerca del término multiculturalismo o pluriculturalismo. En efecto, las llamadas "sociedades plurales" resultaron del colonialismo. En ese contexto, no sólo se reconoció la diferencia cultural sino que se le utilizó como argumento para establecer una jerarquización social en cuya cima se colocó al dominador. Esta herencia colonial está aún presente en muchas sociedades, por ejemplo, en África y en Latinoamérica. Desafortunadamente el concepto de "sociedad plural" se ha desarrollado en el análisis de la naturaleza de las sociedades coloniales lo que ha conducido a equiparar pluralismo cultural con colonialismo. Por supuesto, no es este concepto del que echamos mano. Desde la perspectiva que apunto, la pluralidad cultural implica la aceptación de cada cultura, dentro de un marco general de legalidad, y la práctica de la indiferencia. Es decir, que nos sea indiferente el color de la piel, la forma de los ojos o la cultura portada por un pueblo o por un sector de la sociedad, para su plena aceptación en el contexto general, con exactamente los mismos derechos, obligaciones y oportunidades que asisten al resto de la sociedad. Ver: Montserrat Guibernau y John Rex, (comp.). *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration.* Nueva York: Polity Press, 1997; Walter Rodney. *How Europe Underdeveloped Africa.* Londres: Bogle-L' Ouverture Publications, 1972; Talal Assad. *Antropology and the Colonial Encounter.* Nueva Jersey: Humanities Press, 1990.

vivimos en un mundo huntingtoniano (por Samuel Huntington) de bloques de valor que compiten entre si o en un mundo fukuyamesco (por Francis Fukuyama) de convergencia en torno a normas liberales. En esa misma mesa redonda, Hobsbawn apuntó que el siglo XX ha visto la eliminación de dos modelos del capitalismo. De acuerdo con él, uno de esos modelos fue el de la planeación total sin mercado y el otro, el extremo opuesto, el *laissez-faire*. Hobsbwan también señaló que existe una tendencia incuestionable hacia la globalización de la economía y aún de la cultura, pero no ve esa misma tendencia globalizadora en las instituciones políticas. De esta manera, será aún largo el lapso de coexistencia entre la globalización y los Estados Nacionales. Otro participante de esta mesa, Pierre Hassner, aunque coincide con Hobsbwan, agrega que el Estado Nacional está en crisis aparte de que hay una ausencia de instituciones que medien entre la globalización económica y las especificidades de cada país. Cooper, también participante en esta mesa, sí piensa que la política se globaliza e invoca a Max Weber —parafraseándolo— para afirmar que lo que está en juego es el monopolio de la cooperación. Esta discusión es pertinente recordarla porque, de hecho, toca los resortes de apoyo del nuevo colonialismo. Es evidente que los Estados Unidos no han renunciado a hegemonizar la economía mundial e imponer su idea de democracia, que se hace pasar por la del mundo occidental, a todos los rincones del planeta.[3]

Debo mencionar la importancia que ha cobrado la demanda por la identidad en el contexto contemporáneo. Las identidades y las culturas no están dadas, sino que resultan de construcciones históricas. El proceso de globalización o la reformulación del nuevo colonialismo, como se prefiera, nos obligan a pensar en un nuevo planteamiento de los conceptos de cultura y de región. Al igual que lo señalara Eric Wolf, es pertinente recordar la insistencia de Angel Palerm en una antropología que busca permanentemente, sin estar satisfecha nunca, que va acumulando preguntas correctas y respuestas que deben ser transformadas en caminos viables. En este sentido, planteo que el proceso de globalización ha sido el mecanismo más importante de la regionalización, lo que paso a discutir enseguida.

3. Ver: *Letras Libres*. México: Letras Libres núm. 13, enero de 2000, pp. 18-23.

El camino hacia la regionalización

De las formas de organizar el trabajo que dieron lugar al establecimiento de diferentes épocas en la historia, sólo la capitalista tuvo la capacidad de expandirse a todo el planeta, generando regiones, dividiendo pueblos, cancelando culturas o provocando el surgimiento de otras, transformando sociedades, en una palabra, provocando el paso de la historia local a la historia mundial. Partiendo de Europa Occidental, el capitalismo se expandió bajo la práctica del colonialismo. La complejidad regional del mundo actual se originó en ese proceso porque el capitalismo fue incorporando a su propia forma de organizar el trabajo las que se encontró a su paso. Más todavía, trasladó formas de organización y de relaciones de producción, de un lado a otro del planeta, aumentando la complejidad de las sociedades locales. Desde el punto de vista de la cultura, la expansión de Europa Occidental provocó procesos de transculturación profundos que configuraron los substratos históricos de las culturas actuales. Esta misma expansión del capitalismo bajo la práctica del colonialismo, generó la división entre desarrollo y subdesarrollo, el avance y el atraso tecnológico, la deformación de la evolución particular de un indeterminado número de sociedades, encerrando todo ello dentro de un contexto compuesto de partes en extremo complejas. Desde que se originó, el colonialismo ha cambiado de cara pero no de naturaleza y mucho menos, se ha erradicado. El piso histórico del mundo de hoy está en ese proceso de expansión del capitalismo bajo la practica del colonialismo. Por supuesto, la complejidad del proceso es considerable como, desde ópticas diferentes, lo han señalado los científicos sociales. Provocar la formación de regiones en donde no las había o deshacerlas en donde sí existían, no ocurrió en lapsos breves. Los procesos de continuidad y discontinuidad se han sucedido y se siguen sucediendo en el transcurso del tiempo. La región es una dimensión histórica. La globalización y la regionalización son aspectos de un mismo proceso. No se explica la una sin la otra. En el plano cultural, el mismo proceso enfatizó la importancia de las identidades, el contraste entre el "ellos" y el "nosotros".

No quisiera con todo lo que he dicho, dejar la impresión de que existe una concepción unívoca de región. No es así. La conceptualización de la región está sujeta a las preferencias metodológicas del investigador e incluso, al

problema que trata de resolver. Mi propuesta es que la región es el resultado de procesos sociales que vinculan en el tiempo y en el espacio a la sociedad, la cultura, el medio ambiente y la historia. Esta vinculación constituye un contexto y construye estructuras propias, otorgando especificidad a la sociedad y la cultura en ámbitos concretos. Así, la región es recipiente de una historia cuya cotidianidad aparece en la conciencia de quienes la construyen, manifestándose en símbolos de identidad que representan, recuperan e integran la experiencia compartida. La dimensión histórica de la región —como sucede con toda construcción humana— se traduce en procesos de continuidad y discontinuidad que suceden en la sociedad y la cultura.

La formación del mundo colonial generó por doble vía a la nación y al estado nacional. Las fronteras difusas de la Europa feudal cedieron ante una nueva realidad que requería la propiedad precisa de los espacios del mundo incorporados al mundo colonial. El feudalismo dio lugar a una forma política en donde la lealtad personal dominó por sobre cualquier otra consideración. Fue un mundo político cambiante. Las lealtades oscilaban, pasando sobre idiomas, culturas, sociedades y territorios. La expansión de Europa Occidental exigió precisión en el reparto del mundo. El Tratado de Tordesillas marca un momento clave para entender la situación, porque constituye el primer convenio de ámbito mundial que fijó la expansión europea a favor de dos nacientes estados nacionales, el español y el portugués, condicionando los límites del reparto colonial. En contraste con su importancia, el tratado se firmó en unas casas de poca monta situadas a corta distancia del puente de origen medieval que permite el acceso a Tordesillas. La fecha del acontecimiento es el 7 de junio de 1494.

Como es ampliamente conocido, el Tratado de Tordesillas establece la distribución de mares y continentes, islas y ríos, en el ámbito mundial, a favor de Castilla y Portugal. Años después de firmado este tratado, en 1777, el Tratado de San Idelfonso delimitó las posesiones de las coronas de España y Portugal, definiendo los parámetros de la gran expansión castellana y lusitana.

La formación de los territorios coloniales constituyó parte del proceso de regionalización y globalización. La teoría evolucionista manejada por los antropólogos en el siglo XIX vio en ello un desarrollo lineal que arrancaba de lo homogéneo para alcanzar lo heterogéneo. Es decir, la evolución social iría

de lo más simple a lo más complejo. Particularmente después de 1850, el pensamiento evolucionista avanzó junto con el optimismo en el progreso. A los ojos europeos, éste consistía en la creación de más y más territorios coloniales conforme la expansión de Europa Occidental se afianzaba. Nuevos grupos sociales irrumpieron en la escena del mundo, en la medida en que las revoluciones tecnológicas dejaban atrás viejas formas de producción. Tomando en cuenta estos cambios, no es extraño que en el contexto del mismo siglo XIX se separasen con claridad el positivismo y el criticismo, desarrollándose un contra punto que alentó la discusión científica e intelectual. Las universidades jugaron un papel destacado en la difusión de los debates, cobrando auge la discusión de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. La presencia de un orbe social en donde las clases estuvieron enfáticamente marcadas, explica, en parte, la intensidad del debate. Se trataba de un mundo que recién recibía a una Europa salida del feudalismo, al tiempo que el colonialismo adquiría nuevas formas incorporando territorios a los que convirtió en el "tercer mundo". Las sociedades —al igual que las clases— se polarizaron, mientras se hizo más compleja la pluralidad de la cultura. Europa Occidental y su criatura americana, los Estados Unidos, avanzaron sobre el mundo, perfilando áreas de influencia, modelando regiones o construyendo situaciones conflictivas entre las propias naciones europeas y entre éstas y los pueblos colonizados. Se incubaron conflictos que vendrían a estallar en las dos grandes guerras mundiales del siglo XX, dejándonos secuelas que hemos vivido en el principio del actual. En medio de esta trama de intereses, se consolidó la regionalización del planeta y también, los sistemas políticos centralizados. Al derrumbarse el viejo colonialismo y cambiar los centros hegemónicos, se articularon los estados nacionales que en no pocos casos, coexistieron con estructuras políticas anteriores al surgimiento y consolidación del nacionalismo y la democracia. Los planteamientos nacionalistas estuvieron claramente presentes en Francia, Inglaterra, España, Holanda. En cambio, la Rusia Zarista, el Imperio Austro-Húngaro y el Imperio Otomano conformaron la otra cara de la moneda. En 1878, estos tres grandes imperios se pronunciaron en contra del nacionalismo y la democracia, abogando por el absolutismo. Los mismos imperios entraron en situaciones de conflicto debido a las rivalidades dinásticas de las que el pan germanismo y el pan eslavismo fueron expresiones políticas. En el lapso de

1917 a 1918, los imperios cayeron, validándose la perspectiva democrática que había asomado en la Europa de 1848. Otros conflictos aparecieron: Inglaterra, Francia e Italia profundizaron sus rivalidades por el control de Africa a la que, de paso, destrozaron. Estos tres países enfatizaron la unicidad del Estado y la Nación, convirtiéndolas en una sola entidad. En otras palabras, se hicieron equivalentes la comunidad de cultura y la comunidad política. El surgimiento del actualmente desplazado régimen socialista agregó una nueva dimensión al escenario europeo y provocó la tensión entre el liberalismo y el socialismo. Manteniendo en mente estas configuraciones, es posible aceptar la opinión de Eric Hobsbawn de que existe una continuidad histórica de 1880 a 1914, y que ese lapso bien puede llamarse "la era del imperialismo".[4] El apoyo intelectual de este período fue el darwinismo social y la doctrina que pregonaba el triunfo "del mejor dotado". Así fue dividida la Tierra en el esquema de nuestros días, entre naciones pobres y naciones ricas, entre el norte y el sur, con las reordenaciones del colonialismo y, por supuesto, la conformación de nuevos bloques, como el de la Unión Europea, el Tratado de Libre Comercio entre México, los Estados Unidos y Canadá, presentes en el escenario mundial después de 1989, año en que cayó el Muro de Berlín.

El proceso social que subyace a los contextos señalados viene del contraste entre los estilos tradicionales de vida y la segunda revolución industrial, aquella que propagó el automóvil y el aeroplano. La aristocracia de Europa Occidental entró en simbiosis con las clases medias acomodadas, creando una civilización dominada por la ambición.

Las reflexiones anteriores nos sirven para recuperar la experiencia que tiene la antropología social o la etnología, en la comprensión de los procesos locales. La recuperación de esa experiencia debe hacerse desde una perspectiva abierta y no centrándose exclusivamente en las relaciones internas de las regiones. Las unidades sociales, la amplia gama que conforman, desde el más elemental patrón de asentamiento hasta el Estado Nacional, no son entidades autocontenidas, sino que se explican por la relación entre su composición social interna y el mundo que las rodea. En otras palabras, las regiones no podrán ser entendidas analizándolas como si fuesen unidades

4. Ver: Eric J. Hobsbawn. *La era del imperio*. Barcelona: Labor, 1990; del mismo Hobsbawn. *Historia del Siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.

autocontenidas. De esta manera, para entender la globalización desde la regionalización, debemos buscar nuevos enfoques para analizar la sociedad y la cultura. En términos de la comprensión de esta última, debemos encontrar la forma de análisis que nos permita abordar la cultura en su doble dimensión de unidad y de red de relaciones. El ejercicio se inicia con el análisis regional y desde allí, la búsqueda de una teoría de la cultura globalizada. Además, un ejercicio analítico como el planteado se antoja más urgente ante las crisis de identidad que provoca la globalización o ante el énfasis en las lealtades locales que ese mismo proceso desencadena. Aunado a lo anterior, a lo largo y a lo ancho del planeta, la urbanización ha ido desplazando al mundo rural como lo muestra el ejemplo de México.

El caso mexicano

En varios de sus trabajos sobre México, Angel Palerm y Eric Wolf, como más tarde lo haría Brigitte Boehm,[5] demostraron con suficiencia la existencia de Estados pluriétnicos en Mesoamerica. La expansión del capitalismo bajo la práctica del colonialismo protagonizada por los Castellanos, introdujo la semilla de la regionalización y la del Estado Nacional. En efecto, el establecimiento del régimen colonial no ocurrió en el contexto de un mundo uniforme. Mesoamerica y las regiones culturales colindantes eran mosaicos de lenguas y culturas. Inclusive, al interior de un pueblo como el Maya, hubo acusadas diferencias culturales internas. La consolidación del régimen colonial implicó la combinación de las condiciones locales con las formas de organización política, religiosa o económica, y por supuesto, las culturales, traídas por los Castellanos. El embrión de las actuales regiones mexicanas está en esos comienzos coloniales. De aquí resulta la importancia de comprender la formación de las regiones de México como el marco que después dará paso al Estado Nacional.

La formación histórica de Los Altos de Jalisco ejemplifica el proceso de regionalización del actual territorio mexicano. En efecto, antes de la llegada de los castellanos a la meseta alteña, ésta era el hábitat de pueblos

5. Vease: Angel Palerm y Eric R. Wolf. *Agricultura y civilización en Mesoamérica.* México: SEP, 1972, (Col. Septentas); Brigitte Boehm. *Formación del Estado en el México Prehispánico.* Zamora: El Colegio de Michoacán, 1986.

nómadas, de esa constelación variocultural que formaron los Chichimecas. Estamos en un territorio de frontera, en el pasado prehispánico, entre el nomadismo y el sedentarismo, entre pueblos cazadores-recolectores y pueblos de agricultores. Por supuesto, no es lo mismo crear un territorio y afianzarlo entre unos que entre otros. El Estado Español, con amplia experiencia en estrategias de colonización en situaciones de frontera, trasladó éstas a las tierras nuevas americanas. De esta manera, y sobre todo, después de la Guerra del Mixton de 1542, fueron trasladados campesinos de diferentes partes de Castilla, a poblar Los Altos de Jalisco. La concesión que el Estado Español hizo a estos grupos familiares fue cederles la tierra en propiedad, estrategia que garantizaba la ocupación permanente del territorio y por consiguiente, el establecimiento de una frontera agrícola y ganadera, que además de proveer con granos y carne a las zonas mineras, significaba una eficaz protección de las rutas comerciales. Dadas las características de los pueblos nómadas, a los que se empujó hacia el norte, las tradiciones de estos campesinos peninsulares se desarrollaron, en los primeros años del régimen colonial, con escasas combinaciones locales. En el transcurso del tiempo, nuevos núcleos de población se asentaron en Los Altos, entre ellos, grupos importantes de Tlaxcaltecas y de negros. En la actualidad, pueden distinguirse los asentamientos de los primeros a lo largo del río Verde, una zona que hemos llamado con Pedro Tomé, "Los Altos de Abajo".[6] En cambio, en "Los Altos de Arriba" se quedó la población de origen castellano, que utilizó a los negros en el servicio doméstico y en el cuidado del ganado. Con el tiempo, Los Altos de Jalisco se consolidó como una región proveedora de las zonas mineras, caracterizada por campesinos organizados en grupos de parentesco, con propiedad privada de la tierra y un acendrado catolicismo. Así mismo, se conformaron estruc-turas de poder locales que se consolidaron a lo largo del período colonial, sobrevivieron la guerra de independencia y la revolución mexicana, llegando incluso hasta nuestros días. En el siglo XX, después del triunfo de la Revolución Mexicana, el Presidente Calles intentó hacer la reforma agraria en esta región de pequeños propietarios y de peculiar catolicismo, provocando condiciones que dieron lugar a la llamada guerra cristera de 1926 a 1929. Interpretada por Jean Meyer

6. Ver: Pedro Tomé y Andrés Fábregas Puig. *Entre Mundos*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba, 1999.

como un conflicto religioso,[7] la guerra de los cristeros fue producto, más bien, del enfrentamiento entre una sociedad regional y un Estado Nacional Centralizado que hizo tabla rasa del país. Los campesinos alteños son dueños de la tierra desde los tiempos coloniales y la han repartido entre ellos a través de las formas de herencia establecidas por el parentesco.[8] Igualmente, otro mecanismo de asegurar la tierra fue el matrimonio preferencial entre tío y sobrina o entre primos, que sigue siendo común en la región. Los campesinos alteños alegaron ante el proyecto de reforma agraria del Estado Nacional, que no se podía repartir tierra en donde esta estaba repartida y agregaron a ello, el no querer formar parte de una clientela política atada al Estado Nacional. La guerra cristera, desde la óptica de estos campesinos, fue una defensa de la región como construcción histórica ante los proyectos del Estado Nacional. La defensa de la región se tradujo en una batalla por conservar la cultura y la sociedad locales. Al cerrar los sacerdotes las iglesias y hacer responsable al Presidente Calles de esa medida, provocaron las condiciones que facilitaron el levantamiento armado cristero, que, aparentando una guerra religiosa, era en verdad, una de carácter identitario. Sostengo que conflictos como la guerra cristera, nos desvelan la diferente naturaleza entre un Estado Nacional y otro que, en realidad, además de Nacional es Centralizado. Esta es una especie de esquizofrenia que ha vivido México, organizado formalmente como una Federación de Estados y una realidad que está muy lejos de obedecer a una autentica Federación.

Detengámonos un momento más para examinar algunas de las características sobresalientes en la colonización castellana del Centro Occidente de México, ejemplificada con la formación histórica de Los Altos de Jalisco. En esta colonización, son factores de primera importancia las características de los pobladores originales, es decir, su situación de frontera con los nómadas, el surgimiento y auge de la minería y el establecimiento de rutas comerciales claves para la consolidación y desarrollo del régimen colonial. Por ejemplo, Santa María de los Lagos, la actual Lagos de Moreno, fue establecida en el punto de encuentro de dos rutas esenciales para la integración de la sociedad

7. Me refiero al libro de Jean Meyer. *La Cristiada*. México: Siglo XXI, 1974-1975.
8. Los aspectos del parentesco en Los Altos de Jalisco y en la Sierra de Avila están ampliamente discutidos en Andrés Fábregas Puig y Pedro Tomé Martín. *Entre Parientes*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba, 2001.

colonial: el camino minero que iba de Zacatecas a México y que se prolongaba hacia el norte vía Durango para terminar en Chihuahua, y el camino agrícola y comercial de El Bajío que atraviesa a los Altos de Jalisco hasta llegar a Guadalajara. El 15 de enero de 1563, la Audiencia de la Nueva Galicia ordenó la fundación de Santa María de Los Lagos y el 31 de marzo del mismo año, Don Hernando Martell dio posesión del lugar a 73 familias de rancheros españoles que previamente se habían asentado por los rumbos de Teocaltiche. El auge de la minería y la consiguiente demanda de ganado, los convirtió en productores agroganaderos. A finales del siglo XVI, la producción ganadera alcanzó índices notables en el territorio comprendido entre Lagos y Teocaltiche.

Dejemos un momento al Centro Occidente y veamos qué pasó en el Sur Mexicano. Este abarca un territorio que fue poblado por culturas diferentes a las nómadas y a las sedentarias del Centro de México. Como todos recordamos, el Altiplano Central estuvo dominado por pueblos de origen y habla náhual, variados entre sí, pero con estructuras sociales, políticas y culturales estrechamente relacionadas. Así, la centralización del poder, el funcionamiento de un Estado fuerte, regido desde un núcleo muy visible, son importantes rasgos de contraste con la situación precolonial del Sur. Si éste es el antiguo territorio que habitaron los Mayas, acompañados de otros pueblos como el zoque-mixe-popoluca, está claro que la frontera regional se iniciaba en el Istmo de Tehuantepec, donde convergían las tradiciones zapotecas y zoqueanas con las mayas. Ni los mayas, ni los mixe-zoque-popolucas, construyeron Estados centralizados al estilo de los nahuas. Son más bien jefaturas, como en el caso de los zoque-mixe-popolucas o una estructura parecida a la de las ciudades estado que es el caso de los mayas, lo que prevaleció en el Sur. De esta forma, ciudades como Bonampak, Palenque, Calakmul o Chichén-Itzá, reconocían un territorio y sobre él extendían su dominio político. Inclusive, como nos evidencian las pinturas de Bonampak, la guerra entre estas ciudades mayas fue un suceso frecuente.

La presencia castellana alteró significativamente la distribución y las características de la población original en el Sur Mexicano. La ocupación de este territorio le planteó al Estado Español un problema diferente con respecto al Occidente. El proceso de creación del territorio colonial en el Sur nunca fue lineal, sino sujeto a constantes movimientos de avance y retroceso. En ocasio-

nes, la penetración castellana se detenía debido a las epidemias que diezmaban a la población. En ocasiones, los pueblos indios, como es el caso de Chiapas, se desplazaron en maza, huyendo ante el avance del régimen servil de la finca, institución agraria situada entre la hacienda y la plantación. Estos movimientos, particularmente en los siglos XVII y XVIII, provocados por acaparamiento de tierras de los castellanos y la dureza en las relaciones de trabajo, sucedieron hacia las planicies aluviales de Tabasco y la región chiapaneca de Palenque. Los flujos de población india más significativos se concentraron en las tierras altas, en las montañas, debido a que la población blanca, los ladinos, acapararon los valles. Aquí localizamos un factor que nos explica las características del Sur mexicano: la ocupación castellana se hizo a base de la finca. El corrimiento de la frontera sobre el trópico húmedo es ininteligible sin el análisis de ese factor. La gran rebelión tzeltal de 1712 detuvo momentáneamente a la finca e hizo para atrás a los ladinos. Esta rebelión estalló en un año de especiales calamidades para las comunidades indias: mala cosecha de maíz, abusos sin freno de un obispo acaparador del grano y extorsionador de los indios y más de un siglo de ebullición social de las comunidades ante la pérdida de sus territorios. Una rebelión muy parecida, en similares circunstancias, fue también protagonizada por los tzeltales en 1869. Para esta fecha, la presencia del Estado Nacional Mexicano se había consolidado en el Sur como consecuencia del plebiscito celebrado en Chiapas en 1824, cuyo resultado fue la federación de ese Estado a la República Mexicana. Con ello, una nueva oleada de fincas aceleró el corrimiento de la frontera, siguiendo siempre historias de familias que van consolidando territorios, enormes latifundios, empujando a las comunidades indias hacia lo que Gonzalo Aguirre Beltrán llamó las "regiones de refugio". En 1856, con la confiscación de los bienes de la iglesia, varios troncos familiares latifundistas, particularmente de San Cristóbal y de Comitán, se hicieron de tierras en los fértiles valles de Ocosingo, a la vera de la selva, organizando fincas e introduciendo agudas contradicciones sociales. La frontera sur fue así cobrando forma y delineando los límites políticos con Centro América, en particular, con Guatemala y lo que fue el enclave colonial inglés de Belice. La nueva fase de expansión de la finca provocó nuevas rebeliones de los tzeltales entre 1869 y 1870.

La siguiente fase de ocupación territorial en el Sur, está relacionada con las plantaciones de café y las monterías, es decir, los campamentos de los taladores de la selva. Este proceso ocurrió a finales del siglo XIX, años en los que México y Guatemala firmaron un tratado definitivo de límites (1882) que estableció los linderos políticos entre ambos estados nacionales.

Desde el punto de vista de la configuración regional, resalta el contraste entre el Occidente y el Sur mexicanos, productos de distintas estrategias de ocupación del territorio puestas en práctica por el Estado Español en el marco del colonialismo. En el Sur, he subrayado la importancia de la comunidad indígena y de la finca. En el Occidente serán la Villa Protectora y el Rancho. En este último caso, el personaje social característico es el ranchero. Y aquí nos encontramos de nuevo con los contrastes entre el Sur y el Occidente, ahora desde el punto de vista de sus substratos culturales: el indio y el ranchero, ambos, categorías de la situación colonial, y a partir de allí, desarrollados en procesos históricos de transculturación claramente diferenciados. De inicio, los campesinos transportados desde España para poblar el Occidente, transformados aquí en rancheros, no necesitaron la evangelización. Eran feligreses católicos, devotos observantes de su fe. A diferencia de los pueblos indios del Sur, no crearon una religión sincrética, sino más bien desarrollaron y transmitieron a sus hijos las tradiciones culturales peninsulares, sin combinaciones con las cosmovisiones de Mesoamerica. De esta forma, el desarrollo de la cultura entre los rancheros tuvo bases diferentes a las del Sur. El ranchero es hombre de a caballo y no tardó en desarrollar a la charrería (juegos a caballo) como uno de los ejes sobresalientes en la integración de la cultura. Nuestro ilustre historiador michoacano, Don Luis González y González, nos proporcionó, en 1968, una excelente descripción del ranchero en su justamente celebrado *Pueblo en vilo*. Dice Don Luis: "...los rancheros son los pobladores libres de las tierras flacas del Occidente de México, cómodos en residir junto a sus propiedades, portadores de una cultura e identidad más española y criolla que indígena y que viven de una economía agroganadera basada en la explotación privada de la tierra".[9] De esta manera, el acendrado catolicismo, una especial orientación hacia el trabajo, el uso intenso del caballo y una acentuación del individualismo, son los rasgos característicos de la cultura

9 . México: El Colegio de México, 1968, p. 45.

ranchera del Occidente Mexicano. Estos rasgos se acentuaron y se consolidaron muy pronto en el marco de la relación, con respecto al Estado, en la colonia y después, de cultivador libre, que puede disponer de su tierra duramente ganada transmitiéndola a través de los mecanismos de herencia fijados por el sistema de parentesco. Esta cultura ranchera ha ejercido una notable influencia en la conformación de la imagen de México. Más aún, su difusión por el Sur mexicano y más allá de la frontera, por Centroamérica, a través del mariachi y del tequila, muy bien historiados por José María Muriá, es notable, generando procesos nuevos de aculturación. No existe país centroamericano donde no se escuche al mariachi y en algunos casos, como en Costa Rica, se asume como la música nacional.[10]

Entre el indio sujeto a la encomienda y a la atadura de la comunidad, forzado a repensar y recrear la cultura, al ranchero, cultivador libre, que desarrolló su cultura sin la imposición, existe diferencia notable. En el Sur, las comunidades indias se han desarrollado en el contexto de las relaciones, siempre conflictivas, entre indio y ladino, que remarca cotidianamente las diferencias, el ellos y el nosotros. El ranchero tuvo un contexto histórico inmediato diferente, y desde sus orígenes como campesino libre, como colonizador que peleó palmo a palmo su tierra, consolidó una actitud cultural que enfatiza la independencia con respecto al Estado.

El maíz está presente entre los rancheros del Occidente como entre los pueblos sureños. Pero su manejo cultural es distinto, en ámbitos regionales también diferentes. Para las culturas populares del Sur mexicano el maíz es el centro de la visión del mundo, elemento indispensable en el ritual y núcleo de la ansiedad del cultivador. En el ranchero del Occidente, el maíz es complemento de la actividad ganadera y si bien se usa en el consumo humano, también se destina al forraje. En el Sur, tierra y maíz conforman el inicio de lo sagrado, el umbral en el que la cultura se toca con la naturaleza y con el mundo sobrenatural. Ello fija al cultivador a su tierra y hace de ésta, un elemento indispensable para la vida. En este contexto, se desarrolla una actitud muy especial hacia la tierra que, en buena medida, está en el centro de los conflictos agrarios que desgarran al Sur. En contraste, el ranchero es un personaje social de gran movilidad. Emigra y busca nuevos horizontes, con una actitud de

10. Véase José María Muriá. *Una bebida llamada tequila*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2001.

autodeterminación y con una visión empresarial. "Negocio que no deja, déjalo" dicen los rancheros alteños.

Por supuesto, la presencia de la tradición cultural castellana en la conformación de los diversos perfiles culturales de México, se manifiesta en la lengua, el castellano, como el idioma de la nación mexicana. Sabemos que la lengua no es sólo medio de comunicación sino que desempeña una función significativa en la configuración de la cultura. No es una casualidad que las comunidades indígenas que lograron sobrellevar los largos días coloniales, son las que conservaron las lenguas maternas. Su continuidad como grupos culturales claramente distinguibles está asociada al uso de su lengua. El habla común propicia la cohesión social y cultural. Y ésta fue, también, la función de la lengua castellana en la constitución de la nación mexicana. Por eso mismo, en el perfil cultural del México contemporáneo, sobresale la existencia de una lengua nacional acompañada de una variedad de lenguas vernáculas, lo que hace del país un territorio multilingüe. El ranchero del Occidente no necesitó aprender el castellano ni tuvo que echar mano del uso del bilingüismo. En el Sur, el bilingüismo es común, y existen casos como el de Yucatán, en donde el habla castellana se amoldó plenamente a la estructura de la lengua vernácula, el maya yucateco. En contraste, las comunidades formadas a lo largo del siglo XX en el interior de la selva de Chiapas, son variolingües, variopintas y en donde el castellano comparte con el tzeltal, su característica de lengua franca.

El nuevo nombre del colonialismo es globalización. La unificación política en medio de la diversidad cultural, de lo que hoy es México, se inició con el establecimiento del régimen colonial en los inicios de la globalización, del paso de la historia local a la historia universal. El maestro argentino Rodolfo Puigross, escribió:

> España volcó en el Nuevo Mundo su sentido misional cristiano que, formado en la guerra antiislamista y en las persecuciones a los hebreos, dominó la política exterior de los Reyes Católicos. Inyectó a las sociedades que creó del otro lado del océano el trascendentalismo religioso que en las postrimerías del feudalismo sobrevivía a los grandes cambios sociales en marcha en el viejo mundo.[11]

11. Rodolfo Puigross, *El feudalismo en América*. México: Grijalbo, 1966.

La llegada de los castellanos a México puso en movimiento uno de los más complejos procesos de transculturación conocidos. A grado tal fue profundo este proceso que se desarrolló una transformación del orbe indígena cuyos resultados conformaron las bases de la pluriculturalidad mestiza que caracteriza a nuestro país. La actual regionalización política y cultural de México, tuvo sus inicios, sus grandes trazos, en la combinación de las tradiciones transterradas de España y las condiciones locales, ocurrida en el transcurso de los años coloniales.

La Nación Mexicana es claramente un resultado del derrumbe del viejo orden colonial establecido en tierras americanas desde el siglo XV. El Estado Nacional Centralizado, más que una comunidad cultural, lo es políticamente. La presencia castellana provocó también la formación de una nueva sociedad, pluricultural, regionalizada, que al final, logró la independencia. El contexto internacional del país actual es el de un nuevo colonialismo, con formas muy diferentes de imposición cultural y económica, que se ha dado en llamar globalización. En ese contexto, la irrupción de las regiones marcará los primeros pasos de México en el nuevo tiempo. La globalización acentúa lo local, y el país no es la excepción. El Estado Nacional Centralizado tendrá que cambiar a un Estado Nacional Descentralizado, donde la pluralidad regional y cultural tengan libre expresión. El fortalecimiento de la comunidad política y la convergencia de las culturas regionales, no son factores de debilitamiento de la Nación sino componentes de una reestructuración necesaria, dentro de un marco en el que el Estado Nacional adquiere nuevas dimensiones. No estamos en un mundo de una sola identidad. Esta ha pasado a ser multidimensional dentro de una identidad que no por integradora, deja de ser plural. Por ello la importancia del estudio de las regiones, de su formación histórica y de sus contenidos culturales en un país como México y como lo son todos los que forman Latinoamérica. Debe seguirse como hipótesis al menos, que lo que amenaza la disgregación de la sociedad mexicana, no es la diversidad cultural sino la diferenciación social y el centralismo. La Nación significa comunidad, similar a la del parentesco, y, por lo tanto, no estará firmemente consolidada en un contexto de desigualdad, sino cuando sus partes, finalmente reconocidas, encuentren en la convergencia y complementariedad, su razón de ser.

CAPÍTULO III
Ecología cultural: viejos problemas y nuevas orientaciones

In memoriam Nicolás M. Sosa

Pedro Tomé Martín

La aparición de "El concepto y el método de la ecología cultural" dentro de la *Teoría del cambio cultural* de Julian Steward[1] supone el explícito nacimiento de la ecología cultural en el seno de la antropología social. Y sin embargo, lo cierto es que los análisis de las relaciones entre naturaleza y cultura o naturaleza y sociedad permean las reflexiones de los antropólogos desde hace al menos ciento treinta años. La traslación de algunas de las explicaciones biologicistas emanadas de las obras de Darwin al ámbito de la cultura produjeron, en un primer momento, un determinismo de corte ambientalista —denominado antropogeografía por C. Geertz—[2] cuyo inicial punto de partida era la asunción de la convicción de que los factores ambientales definían las manifestaciones culturales. A la vez, el mantenimiento del dogma evolucionista de que todas las sociedades del mundo habían de pasar inexcusablemente por las mismas fases de desarrollo socio-cultural, parecía desconsiderar el papel que el medio ambiente jugaba en el avance cultural.

La difusión, a comienzos del siglo XX, del método particularista propuesto por F. Boas mostró, no obstante, la existencia de profundas diferencias culturales entre comunidades. Dicha diversidad no afectaba únicamente a aquellos pueblos que se encontraban inmersos en ambientes muy diferentes, sino que parecía ser un componente cultural básico de forma que, inclusive pueblos cuyo hábitat era semejante mostraban contrastes culturales muy

1. *Theory of Cultural...*
2. Clifford Geertz. *Agricultural Involution: the Process of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1963, p. 2.

significativos. La proliferación de monografías etnográficas, más si cabe desde Malinowski, mostró la necesidad de abandonar el determinismo y sustituirlo por otras orientaciones que explicaran de forma fehaciente las relaciones entre los seres humanos y el medio en que viven sin caer ni en los excesos generalizadores de los evolucionistas decimonónicos ni en el reduccionismo particularista.

A tal empeño dedicó sus investigaciones Julian Steward desde la aparición de su pionero trabajo acerca de "The economic and social basis of primitive bands".[3] Si el evolucionismo clásico, retomado en el siglo XX por Gordon Childe o Leslie A. White, puede considerarse como una metodología que pretende establecer paralelismos culturales a partir del nivel de desarrollo alcanzado por los diferentes grupos humanos, Steward acuñó la noción de "evolución multilineal" con el objeto de explicar procesos evolutivos sin necesidad de recurrir a etapas o niveles universales de desarrollo. Es decir, frente a lo que White denominara "ley básica de la evolución de la cultura",[4] concebida como instrumento idóneo para compatibilizar una historia del desarrollo cultural con una taxonomía universal de los mismos, Steward pretendía establecer una metodología que investigara regularidades en el cambio social desarrollando, a la vez, leyes culturales de base empírica. Ahora bien, en última instancia, la cuestión de sí es posible constatar la existencia de paralelos casi universales en los procesos de adaptación al entorno y, por ende, establecer niveles generales de desarrollo cultural, como afirma Leslie A. White, o de reducidos paralelismos, como postula Steward, no puede resolverse en fáciles adhesiones sentimentales sino de forma empírica.

Para lograr tal objetivo, éste último adoptó como premisa de partida la imposibilidad de determinar a priorísticamente si un entorno es natural o cultural debido a que cada uno de ellos es definido en función del otro. Con todo, las mayores dificultades que hubo de vencer Steward tuvieron que ver directamente con el carácter subsidiario que desde un primer momento se pretendió atribuir a la ecología cultural con respecto a la biológica. Sin embargo, los axiomas en que la ecología cultural se asienta difieren notablemente de los de

3. *Idem.*
4. "La cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada *per capita*, o a medida en que aumenta la eficiencia de los medios usados para poner a trabajar la energía". Leslie A. White. *La ciencia de la cultura.* Barcelona: Círculo de Lectores, 1988, p. 435.

dicha ciencia en la medida en que atribuye al entorno un papel básicamente activo, lo que impide, por ejemplo, afirmar la existencia de uniformidades de comportamientos aparecidas en un área de analogías espaciales. Por otra parte, difiere de la ecología humana o social en la medida en que no busca principios generales aplicables a cualquier situación cultural o ambiental sino que intenta explicar el origen de los modelos culturales que caracterizan a áreas diferentes. Difiere, por último, de la concepción neoevolutiva de White en la introducción del entorno local como factor extracultural. En definitiva, la ecología cultural, afirma Steward, "presenta un problema y un método. El problema es averiguar si las adaptaciones de las sociedades humanas a sus ambientes precisan de modos particulares de comportamiento o si dejan libertad para cierta clase de posibles comportamientos".[5]

Por otra parte, prosigue Steward, puesto que los diversos aspectos de cada cultura son "funcionalmente interdependientes", es preciso recurrir a una noción como "núcleo cultural" *(cultural core)*[6] que permita determinar empíricamente cuáles son las características que tienen que ver más con el entorno. La revalorización del entorno con explicaciones diacrónicas será, además, posible gracias a la distinción entre "tipos culturales" concebidos por Steward como "constelaciones de características nucleares surgidas de adaptaciones ambientales y que representan niveles similares de integración".[7]

No obstante, la implícita recuperación del particularismo boasiano y de la teoría de las áreas culturales impide, en primer lugar, tomar en consideración los "préstamos culturales" y en segunda instancia, diferenciar con nitidez que es una "característica nuclear" y qué un "rasgo secundario" no influenciable por el entorno ambiental. Es decir, desde estos parámetros resulta imposible descubrir cuál es el "núcleo" pues el elemento determinante de la cultura, si lo hubiera, puede, sin embargo, no ser el de mayor repetición estadística. Además, estos "tipos culturales" que posibilitarían la realización de generalizaciones —trasunto de los estratos que los evolucionistas clásicos utilizan— supone *de facto* una recaída en el determinismo ambiental mediante la sustitución de las

5. Steward, *Theory of Cultural...*, p. 36.
6. "La constelación de rasgos más relacionados con las actividades de subsistencia y los procesos económicos." Steward, *cit. supra*, p. 37 (Es nuestra la traducción de las palabras de Steward, 1955; Magnarella, Milton, Ingold –1993–, Ellen y Descola –1996– que aparecen más adelante).
7. Steward, *Cultural Change...*, p. 42.

afirmaciones universalizadoras por otras particularizadoras: ambientes específicos modelan rasgos culturales específicos.

Sea como fuere, la noción de evolución multilineal, cuya génesis puede rastrearse en el opúsculo de K. Marx "Formas que preceden a la economía capitalista", permite analizar, como mostraran Marshall D. Sahlins[8] y Elman Service,[9] la evolución cultural tanto desde el punto de vista específico como del general. Desde la perspectiva de Sahlins, la evolución cultural opera simultáneamente en dos líneas. Por una parte, crea diversidad a través de la modificación de los procesos de adaptación sustituyendo formas periclitadas por otras más acordes con las necesidades adaptativas. Por otra, en la medida en que determinadas formas culturales surgen de otras inferiores y las sobrepasan, se puede hablar de "progreso". La primera de estas líneas sería la evolución específica; la segunda la general. Desde este punto de vista, que posteriormente sería abandonado por Sahlins, la evolución específica implica la adaptación a lo largo de muchas líneas, en tanto la general se fija en el progreso etapa a etapa: los avances en la evolución específica implican únicamente progresión de un punto a otro dentro de una misma línea y son siempre relativos a las circunstancias ambientales. No obstante, la existencia de una evolución general conlleva la renuncia a cualquier posición relativista en la medida en que prescinde de los entornos particulares.

Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en la evolución biológica, prosigue este primer Sahlins, la sustitución de una civilización por difusión o aculturación no exige necesariamente la desaparición de la primera: el avance adaptativo es siempre relativo al problema adaptativo. Por tal motivo, no es posible comparar adaptaciones efectuadas en momentos históricos o lugares diferentes. Por la misma razón, es imposible defender una posición etnocéntrica que considere a una cultura como más avanzada, ni tan siquiera en el caso de que posea un grado de adaptación muy elevado. De hecho, en los dos últimos milenios culturas muy ricas y con un elevado nivel de adaptación han desaparecido mientras que otras "más pobres" sobrevivían. En última instancia, según Sahlins la diferencia fundamental entre evolución específica y general estriba en que la primera es sólo una secuencia histórica y relacionada

8. Marshall Sahlins. "Evolution: Specific and General". Marshall y Elman Service (eds.). *Evolution and Culture*. Michigan: Ann Arbor, 1960, pp. 12-44.
9. Elman Service. *Primitive Social Organization*. 2ª ed. Nueva York: Random House, 1971.

de formas mientras que la evolución general sería, sin embargo, una secuencia de etapas ejemplificada por las formas concretas adoptadas en un orden dado de desarrollo. Por tanto, en una evolución de carácter universal cualquier representante de una etapa dada elegido al azar es tan bueno como cualquiera otro para el análisis de los procesos evolutivos. Es decir, la unidad taxonómica de la evolución general sería siempre un sistema cultural propio. Por último, hay que añadir que, aunque asume el intento de White de fijar los criterios de adscripción de nivel evolutivo en términos termodinámicos, Sahlins no considera progreso y rendimiento energético como sinónimos, sino que tiene a aquél como fruto de la energía utilizada para crear o perpetuar una organización cultural.

El análisis de los procesos evolutivos, como elemento nuclear en la discusión acerca de los procesos adaptativos, ha sido retomado en los años setenta por el materialismo cultural de Marvin Harris. Su punto de partida es que los aspectos infraestructurales, según la conocida teoría marxista,[10] suponen el nexo directo de unión entre naturaleza y cultura.[11] No obstante, este determinismo infraestructural haría referencia al modo concreto como las ideas cobran una existencia material. Es decir, el materialismo cultural postula que "cuando estén maduras las condiciones infraestructurales, surgirán las ideas apropiadas, y no una sino muchas veces".[12] Desde este punto de vista, el objetivo de Harris no es mostrar que determinadas condiciones del entorno producen características culturales específicas sino que, de alguna forma, todos los elementos de la cultura se hallan vinculados a procesos ecológicos. Ahora bien, Marvin Harris intenta eliminar cualquier atisbo de mecanicismo y determinismo aludiendo al hecho de que cada una de las variables que componen la infraestructura —demográficas, tecnológica, económicas y ambientales— está formada por un amplio e indeterminado conjunto de elementos. Por tal razón, prosigue, el número de causas probables para interpretar un proceso

10. Aún salvando el determinismo infraestructural marxiano, Harris introduce cambios sustanciales en la teoría de Marx. Así, por ejemplo, sitúa en el ámbito de lo estructural elementos relativos a la economía doméstica —organización de la reproducción y producción, así como intercambios básicos en contextos domésticos— que Marx creía inherentes a la infraestructura misma. Por otra parte, Harris sitúa dentro de lo estructural todo aquello que tiene que ver con la economía política, esto es, la forma como se organiza la reproducción y producción en agrupaciones humanas supradomésticas. Por tanto, desde su punto de vista, sería posible explicar con la demografía, tecnología, ecología y economía de subsistencia la evolución de la propiedad de los medios de producción que quedarían convertidos en una variable dependiente de las citadas.
11. Marvin Harris. *El materialismo cultural*. 2ª. reimp. Madrid: Alianza Universidad, 1987, p. 73.
12. *Ibid.*, p. 75.

adaptativo convierte a cualquier explicación del mismo en una teoría "provisional y probabilística".[13] En consecuencia, como afirma Magnarella, sí resulta imposible determinar exactamente qué probabilidades están basadas en frecuencias empíricamente determinables y cuáles proceden de una inexplicable lógica de la decisión cuyo origen son desconocidos factores, no hay forma de falsear o contrastar las teorías harrisianas.[14] Pero, además, en la medida en que una teoría probabilística no puede ser totalmente verificada ni totalmente falseada a partir de una determinada frecuencia de instancias empíricas que la niegan, Harris se ve abocado a confundir continuamente la "lógica en uso" con "lógica de la realidad".

Esta confusión es notoria en una de las obras más difundidas de Harris: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. A pesar de la multiplicidad de elementos que configuran la infraestructura, Harris explica el "amor a las vacas" en la India acudiendo únicamente a lo ecológico y prescindiendo de todos los demás aspectos: "el amor a las vacas activa la capacidad latente de los seres humanos para mantenerse en un ecosistema con bajo consumo de energía, en el que hay poco margen para el despilfarro o la indolencia. El amor a las vacas contribuye a la resistencia adaptativa de la población humana conservando temporalmente a los animales secos o estériles, pero todavía útiles."[15] Ciertamente, esta explicación es coherente con el resto de las ideas que son expuestas en dicho texto, pero su veracidad o falsedad ni confirma ni refuta la teoría general del materialismo cultural. En defensa de este probabilismo Harris aduce lo siguiente: "al igual que cualquier científico, espero presentar soluciones probables y razonables, no certeras. Sin embargo, por imperfectas que puedan ser, las soluciones probables deben tener prioridad sobre la inexistencia de soluciones".[16]

13. *Ibid.*, p. 91.
14. Paul J. Magnarella. "Cultural materialism and the Problem of Probabilities". *American Anthropologist*. Washington: American Anthropological Association, núm. 84, 1982, p. 140.
15. Este determinismo ecológico es, por otra parte, acorde con las peticiones que el propio Harris formula en el prólogo de esta misma obra donde señala que "un estudio más minucioso de las creencias y prácticas que parecen más raras revela que éstas se hallan fundadas en condiciones, necesidades y actividades ordinarias, triviales, podríamos decir "vulgares". Entiendo por solución trivial o vulgar la que se apoya en tierra y está integrada por tripas, sexo, energía, viento, lluvia y otros fenómenos palpables y ordinarios". (Harris, 1994, pp. 11-12).
16. Marin Harris. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. 15ª reimp. Madrid: Alianza, Editorial 1994, p. 14.

Evidentemente, la explicación probabilística tiene ciertas ventajas. La de eliminar las contradicciones no es la menor de ellas. Así, Harris afirma respecto de la restricción de la carne de cerdo en Oriente medio que "la prohibición divina de la carne de cerdo constituyó una estrategia ecológica acertada".[17] La razón de esta acertada estrategia ecológica se halla en el hecho de que las zonas en las que esta prohibición se manifestó con mayor virulencia son tierras áridas poco propicias para la agricultura y donde el nomadismo se convierte en una estrategia adaptativa viable. En estas condiciones la cría de cerdos no se muestra conveniente tanto por su dificultad para su continuo traslado como porque

> el cerdo está mal adaptado desde el punto de vista termodinámico al clima caluroso y seco del Néguer, el Valle del Jordán y las otras tierras de la Biblia y el Corán.(...) El Oriente Medio es un lugar inadecuado para criar cerdos, pero su carne constituye un placer suculento. La gente siempre encuentra difícil resistir por sí sola las tentaciones. Por eso se oyó decir a Yahvéh que tanto comer el cerdo como tocarlo era fuente de impureza. Se oyó repetir a Alá el mismo mensaje y por la misma razón: tratar de criar cerdos en cantidades importantes era una mala adaptación ecológica.[18]

Esto es, de forma explícita, como pocos años después hará más rotundamente Eric. B. Ross (1978) en su estudio sobre los Achuara, se defiende que los tabúes alimentarios son explicables ecológicamente. Sin descartar la veracidad de tal aserto, él mismo pone de manifiesto que las explicaciones probabilísticas tienen la "ventaja" de poder ser aplicadas en función de las necesidades teóricas de su autor. Así, tras las explicaciones de "vacas" o "cerdos", Harris añade que se debe "rechazar que todas las prácticas alimenticias sancionadas por la religión tienen explicaciones ecológicas. Los tabúes cumplen también funciones sociales, como ayudar a la gente a considerarse una comunidad distintiva".[19] Consecuentemente, el tratamiento que Harris hace tanto de la vaca sagrada de la India como de la porcinofobia del Oriente Próximo o del canibalismo azteca representa soluciones válidas

17. *Ibid.*, p. 43.
18. *Ibid.*, pp. 43-46.
19. *Ibid.*, p. 47.

únicamente en un marco conceptual particularista que recae justamente en lo que había pretendido evitar: si los rasgos culturales poseen únicamente un valor adaptativo, estamos, una vez más, en el determinismo ambiental que considera que la cultura se moldea en función del ambiente. Pero, además, se olvida que la antropología ecológica de Steward y White había surgido del rechazo al particularismo que, al negar la posibilidad de hallar leyes o regularidades que permitieran establecer principios generales interculturalmente válidos, limitaba la antropología a recolectar fenómenos culturales.

En los mismos años en que Harris iniciaba sus teorías, Roy A. Rappaport y Andrew P. Vayda iniciaron una vía de análisis diferente destinada no tanto a dar razón de las causas como a explicar los comportamientos de las personas en relación con el medio. El giro que da Rappaport a la teoría desde la aparición en 1968 de su ya clásico *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea* hasta su última y póstuma obra *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (2001) tiene que ver con el énfasis en los procesos ecosistémicos. Por tal motivo, la definición de población que Rappaport utiliza" "agregado de organismos que poseen en común ciertos medios distintos destinados a la conservación de un conjunto de relaciones materiales con los demás componentes del ecosistema en que se hallan incluidos"[20]— convierte a la cultura en un elemento más de los medios específicos que los grupos humanos utilizan para garantizar su supervivencia. Desde este punto de vista, el análisis de los rituales de los Tsembanga Maring que Rappaport lleva a cabo muestra fehacientemente cómo las conductas de los mismos son adaptativas, pero nada se dice acerca de si podrían ser más o menos eficientes si se alteraran. Este neofuncionalismo —adaptativo y funcional pueden ser sinónimos en determinados contextos— se extiende a lo largo de toda la monografía de Rappaport que considera que el objetivo del ritual es la "perpetuación del sistema tal y como está constituido a lo largo de períodos de tiempo indefinido".[21]

Ahora bien, de la constatación de las características actuales del ritual no puede deducirse que siempre fue así o que así lo seguirá siendo. En suma, la consideración del ritual como un homeostato está basada en un énfasis desmesurado de los procesos de autorregulación que no tiene en cuenta los

20. Rappaport, *op. cit.*, p. 6.
21. *Ibid.*, p. 243.

elementos disruptivos, aunque potencialmente pudieran generar ventajas adaptativas. Por otra parte, si, como afirma Rappaport, el *kaiko*, el ritual Maring, sólo acontece cuando las señales ecosistémicas deciden que debe hacerse, la voluntad humana es sustituida por un modelo comportamental explicable desde un esquema simple de estímulo-respuesta, sin considerar otra serie de variables que inciden directamente sobre la conducta humana.

Posiblemente la consideración cibernética de Rappaport pudiera mantenerse si la adaptación reaccional fuera sustituida por un modelo heurístico. Este método se diferencia de la visión del ritual como un conjunto de instrucciones que conforman un programa en el hecho de que la búsqueda de la solución de problemas, en este caso adaptativos, se realiza mediante evaluaciones globales de progresos. Evidentemente, el método heurístico posee el inconveniente de realizar aproximaciones por tanteo, lo que representa una dificultad teórica que, en apariencia, lo hace inferior en rendimiento a cualquier algoritmo binario. Sin embargo, en la práctica las ventajas que emanan la introducción de la capacidad de decisión de los seres humanos son considerables. (A fin de cuentas, el ritual, a pesar de Rappaport, se iniciaba con decisiones humanas).

Por otra parte, un determinado comportamiento puede ser elucidado acudiendo a diversos modelos explicativos. Así, por ejemplo, las dos afirmaciones siguientes dan cuenta del mismo hecho: A1, los Maring no edifican sus viviendas en las zonas más bajas de la montaña debido a que los espíritus de la noche se introducen en ellos y les producen fiebre; A2, en las zonas inferiores a los 1,000 metros de altura de la Cordillera Bismarck de Nueva Guinea, donde habitan los Maring, es frecuente la presencia de mosquitos anofeles portadores de malaria.

La diferencia entre las dos explicaciones estriba en el hecho de que la segunda de ellas es un constructo teórico elaborado por el antropólogo en base a sus datos, conocimientos, observaciones y teorías. Por lo mismo, mientras la primera de las aseveraciones es sólo válida en el seno de la comunidad de interactuantes, la segunda lo es en el ámbito de la ciencia. La primera afirmación representa según Rappaport el medio ambiente cognitivo. La segunda el operativo.

Pues bien, la eclosión en los años sesenta de los procesos descolonizadores generará un cambio de atención en no pocos antropólogos que van a

centrar sus investigaciones en el medio ambiente cognitivo. Surge así la etnoecología cuyo principal objetivo es conocer los saberes en torno al medio ambiente que están presentes en los pueblos o culturas que son objeto de estudio. Ciertamente, el medio ambiente cognitivo incluye elementos, como los espíritus, difícilmente contrastables por el antropólogo. Ahora bien, el medio ambiente operativo, en tanto que puede presentar elementos, como las bacterias, incomprensibles para los actores sociales, resulta totalmente inútil para los observados por mucho beneficio que proporcione al científico en el orden teórico. Por ello mismo, como afirma Rappaport, lo relevante del modelo cognitivo no es su ajuste o desajuste con respecto a la realidad, esto es, al medio ambiente operativo, sino que "forma parte de los medios de que dispone una población para ajustarse a su entorno".[22]

A su vez, la etnoecología va a configurar junto a otras etnociencias la denominada Antropología congnitiva[23] cuya primera síntesis fue escrita en 1969 por Stephen Tyler. El desarrollo de la antropología cognitiva planteó inmediatamente el problema del diálogo transcultural en la medida en que descubría que la forma en que los diversos pueblos o culturas concebían el mundo era heterogénea. O dicho de otro modo, la antropología cognitiva pone de manifiesto que el entorno ambiental, y el mundo mismo, no es más que un constructo socialmente elaborado. Esta constatación supone, entre otras cosas, que los marcos supuestamente universalizadores presentes en la ciencia occidental no necesariamente están presentes en otras cosmovisiones. Por lo mismo, lo que en la cultura occidental es definido como "naturaleza" puede ser delimitado de forma diferente en otras culturas. De ser así, la distinción naturaleza-cultura, presente tanto en el determinismo ambiental aludido como en los modelos basados en el énfasis ecosistémico, se vuelve fútil para comprender el pensamiento de aquellos que no la conciben desde el punto de vista occidental, esto es, como dos sistemas nítidamente diferenciados aunque interrelacionados.

A propósito de esta cuestión, señala Philipe Descola, que el mantenimiento a toda costa de una concepción dualista de la naturaleza constituida por una larga serie de dicotomías —"naturaleza-cultura, natural-sobrenatural,

22. *Ibid.*, p. 259.
23. Roy D'Andrade. *The Development of Cognitive Anthropology*. 5ª reimp. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

naturaleza-arte, naturaleza-historia, naturaleza-mente, etc."— esconde una categorización heredera no sólo del dualismo lévi-straussiano sino del pensamiento metafísico occidental que no sirve para comprender las relaciones entre los hombres y el resto de los seres vivos en numerosas culturas.

Para Descola, una ejemplificación de este dualismo se pone de manifiesto en la concepción de la selva amazónica como un virginal espacio natural. Frente a la misma, los estudios etnoecológicos han mostrado que los pueblos amerindios, aún utilizando técnicas que impiden la esquilmación del medio, han desarrollado todo tipo de mecanismos culturales para ponerlo a su servicio con los consecuentes efectos sobre la biodiversidad de los entornos. Esto es, en términos tradicionales, habría que asumir que la selva "puede considerarse como el producto cultural de una manipulación muy antigua de la fauna y la flora".[24] El problema es que desde la constatación de un "saber indígena" respetuoso con la naturaleza se opera un salto cualitativo caracterizado por la convicción de que los indígenas tienen un pensamiento ecológico, detectable en sus mitos y ritos, que le lleva inexorablemente a mantener una cierta homeostasis en los ecosistemas en los que habita. Así, "contempladas desde esta perspectiva las cosmologías amazónicas constituirían transposiciones simbólicas de las propiedades objetivas de un entorno específico. Al menos en su arquitectura interna, serían el reflejo y el producto de la adaptación —por lo demás, lograda% a un medio ecológico complejo"—.[25] En última instancia, el punto de partida de esta reflexión, que condena a los indígenas al absoluto inmovilismo histórico, es la consideración de la existencia de una conceptualización de lo natural desde un punto de vista estrictamente antropomórfico. Este antropomorfismo de la naturaleza —de raíz bíblica— genera unas categorías del pensamiento que imposibilitan otras caracterizaciones de la misma y por lo tanto, dificultan entender la relación hombre-naturaleza desde el punto de vista de la continuidad de la misma forma que impiden eludir una definición negativa de la naturaleza como aquél ámbito de la realidad cuyo desenvolvimiento es independiente de la acción antrópica. No obstante, la concepción que se tiene de lo humano y de lo no humano está vinculada directamente a estas categorizaciones. O dicho de otro modo, en

24. Philippe Descola. "Las cosmologías de los indios de la amazonía". *Mundo científico*. Núm. 175, enero de 1997, p. 60.
25. *Ibid.*, p. 61.

última instancia los procesos de objetivación social de lo humano y lo no humano dependen "de las prácticas que, dentro de cada sociedad, definen los conceptos de uno mismo y los demás".[26] Frente al dualismo antropomórfico, considera Descola, es necesario hacer emerger "un nuevo paisaje antropológico multidimensional en el que azuelas y quarks, plantas cultivadas y mapa del genoma, rituales de caza y producción petrolífera pueden llegar a ser inteligibles como múltiples variaciones de un único conjunto de relaciones que incluyen tanto a seres humanos como a no humanos".[27] Con ello, no sólo se superarían las tradicionales dicotomías naturaleza-cultura y relativismo-universalismo, sino que se promovería una concepción monista de la antropología (y de la vida) basada en la no consideración de la sociedad y la cultura como "sustancias autónomas y causales".

Por otra parte, si conceptos como naturaleza difícilmente se pueden hallar en algunas culturas, otros como "entorno global" o "medio ambiente global" señalan "la culminación de un proceso de separación" de la concepción occidental del entorno de la que existe en otros pueblos.[28] Frente al conocimiento que otras culturas tienen de su entorno, nacido de la observación directa del mismo, afirma Ingold, la noción de "globalización ambiental" incluye la concepción de que el medio solamente puede ser contemplado en su totalidad desde la posición del astronauta, esto es, desde fuera del propio entorno y por consiguiente, sustituyendo las observaciones cercanas de otras culturas por la observación distante y lejana que sólo la ciencia puede desarrollar.

En última instancia, tanto la posición de Descola como la de Ingold, están intentando plantear como resolver la cuestión del relativismo inherente al constructivismo de las posiciones más extremas de la antropología cognitiva. Que sólo la ciencia occidental esté en condiciones de percatarse del "calentamiento global", por ejemplo, o de los efectos que la lluvia ácida tiene en espacios muy alejados del lugar de emisión de los contaminantes no

26. *Ibid.*, p. 65.
27. Philippe Descola. "Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice". Descola Philippe y Gísli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspective.* Londres y Nueva York: Routledg, 1996, p. 99.
28. Tim Ingold. "Globes and Spheres. The Topology of Environmentalism". Kay Milton. *Environmentalism. The View from Anthropology.* Londres y Nueva York: Routledge, 1993, p. 30.

necesariamente ha de ser falso, como señala el mismo Ingold, porque otras culturas que los padecen no estén en condiciones de percibirlo.[29]

Por otra parte, que el concepto de "naturaleza", tal cual es manejado por la ciencia occidental, no sea compartido por todas las culturas no ha de extrañar en exceso dado su carácter anfibológico. De hecho, Roy F. Ellen afirma que el concepto de naturaleza, tal y como es utilizado en occidente, se refiere a tres categorías muy distintas. En primer lugar, "consiste en objetos neutros que esperan ser ordenados, una orientación que se encuentra estrechamente vinculada a la tendencia a ver los animales y plantas como objetos físicos, cosas de la naturaleza. Semejante visión está —por ejemplo— implícita en la teoría del totemismo de Lévi-Strauss".[30] En segundo lugar, el término naturaleza se utiliza para denotar el "orden natural", "el espacio no humano (...) comprendido más como un inventario abstracto de contenidos (en el que los items son separados cognitivamente de su hábitat y reorganizados según un limitado número de criterios morfológicos o funcionales), que en términos de su manifestación espacial o fenomenológica preponderante".[31] Esta concepción de la naturaleza puede detectarse en las numerosas monografías en las que se analiza de forma abstracta el bosque —como sinónimo de lo natural— como contrapuesto a la casa o el poblado. Si bien la primera de las acepciones es la que alcanza un mayor auge en las clasi-ficaciones científicas occidentales, desde un punto de vista cognitivo, será esta segunda la que potencialmente pueda establecer más diferencias entre la forma predominante de relacionarse con el entorno en las culturas occidentales y la de otras culturas.

La tercera y última dimensión del concepto de naturaleza hace referencia a una "sensación", a una suerte de "esencia interior o energía o fuerza vital, al margen del control humano".[32] Evidentemente esta significación, utilizada cotidianamente en expresiones como "la naturaleza humana", es predicable

29. "A pesar de que se rehúsan a juzgar culturas específicas o sus elementos de acuerdo con un estándar absoluto, relativistas prestigiados —en una actitud de despego neutral— se ubican a sí mismo en un vacío etéreo, exento de cultura. (...) El observador racional de la condición humana, que en un principio fue la personificación del "hombre culto", se ha vuelto inculto; los llamados primitivos, de quienes una vez se supuso que carecían de cultura, ahora son sus principales portadores y custodios." Tim Ingold. *Evolución y vida social*. México: CONACULTA-Grijalbo, 1991, p. 67.
30. Roy F. Ellen. "The Cognitive Geometry of Nature: a Contextual Approach". Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspective*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996, p. 105.
31. *Ibid.*, p. 110.

de todos los seres a los que se les puede suponer "esencia", incluyendo los humanos. No obstante, aún cuando no se puede mantener que la noción de naturaleza sea una "categoría básica" del conocimiento,[33] casi todos los lenguajes poseen "cierta noción focal en términos de una de las tres dimensiones cognoscitivas".[34] Esta verificación permite una "geometría cognitiva" que, sin imponer el dualismo occidental, posibilita el establecimien-to de comparaciones interculturales del concepto de naturaleza que van más allá de las meras representaciones lingüísticas. A su vez, tales comparaciones permitirían averiguar en qué medida la concepción que un pueblo tiene de sus relaciones con el entorno depende de las nociones que de él mismo tiene.

En última instancia, a pesar del giro efectuado en la ecología cultural —de centrarse en la cuestión de en qué modo el ambiente modela las conductas o éstas a aquél ha pasado a interrogarse por la forma en que las culturas, o los individuos, piensan y expresan su interrelación con el medio ambiente—, la ecología cultural no ha renunciado a plantearse el problema de la comparación intercultural que se encontraba en la base de la reflexión de Steward y en general, de toda la antropología social. La diferencia entre los planteamientos de los primeros ecólogos culturales y las aportaciones más recientes es que con éstas la antropología social, además de tomar la relación hombre-medio (naturaleza-cultura) como un mero objeto de estudio se inserta en la "búsqueda de un futuro viable".[35] En esta discusión, afirma Kay Milton, la antropología ocupa un lugar indiscutible por cuanto la mayor parte de las soluciones a los problemas ambientales exige una actuación transcultural, ámbito en el que la antropología es una disciplina reconocida.

32. *Ibid.*, p. 111.
33. *Ibid.*, p. 118.
34. *Ibid.*, p. 120.
35. Milton, *op. cit.* p. 3.

CAPÍTULO IV
Hacia un concepto de frontera desde la ecología cultural

Andrés Fábregas Puig

La frontera como tema surgió en la historiografía y la geografía y después pasó al ámbito de las ciencias sociales. Fue un historiador norteamericano, Frederick Jackson Turner, quien sistematizó el estudio de la situación fronteriza desde la perspectiva de una sociedad en expansión. En efecto, para la sociedad norteamericana el mundo es un oeste inacabable que debe ser conquistado y, con ello, correr la frontera concebida como la tierra de nadie, el escenario por excelencia de los pioneros. En este planteamiento, la frontera es el espacio donde se encuentran el salvajismo, representado por las sociedades nativas, y la civilización portada por los colonos pioneros. La concepción de la situación fronteriza como un momento histórico del avance de la civilización sobre el salvajismo atrajo la atención de los historiadores norteamericanos de la época, que escribieron creando el prototipo del "hombre de la frontera" como civilizador y constructor de instituciones democráticas. Esta tesis fue expuesta por Turner en 1893 mediante un ensayo considerado el punto de partida de la discusión acerca de la situación de frontera que su autor tituló "El significado de la frontera en la historia americana", reproducido en la casi totalidad de antologías que existen acerca del tema. A raíz de este ensayo, la palabra frontera (*frontier*, en inglés) adquirió significado legendario, pasando a ser un importante componente del sentimiento nacionalista de los norteamericanos.

Su repercusión colocó al concepto en un rango central para establecer las similitudes y diferencias en la historia de Estados Unidos con la del resto del mundo. De hecho, el ensayo de Turner constituyó una suerte de manifiesto del nacionalismo norteamericano y el reclamo de posesión de un pasado único, singular y completamente original. La frontera conceptualizada por Turner nace al filo de la tierra vacía y es, ante todo, una frontera de asentamientos, una línea

siempre móvil, que marca el avance de la civilización. La experiencia fronteriza es presentada como un renacimiento continuo que permite la constante regeneración de la cultura norteamericana.

Uno de los más destacados discípulos de Turner, Walter Prescott Webb, continuó los argumentos expuestos agregando la propuesta de que existe una distinción entre la frontera europea y la del Nuevo Mundo. Según Webb, la frontera europea es un límite, incluso con representación cartográfica. Sucede así porque en Europa, dice Webb, no existe el salvajismo sino la civilización y en consecuencia no hay disponibilidad de tierras libres. En contraste, la frontera norteamericana no representa límite alguno sino una invitación a la colonización. Webb escribió que como sociedad Estados Unidos de Norteamérica generó un ethos cultural resultado del llamado de las tierras libres que, como oportunidad única, se ofrecían al espíritu emprendedor de los pioneros. Ray Allen Billington, otro seguidor de Turner, recogió esta tesis afirmando que las diferencias entre Europa y América se explicaban en término de las condiciones medio ambientales. Según Turner, la característica básica de este mundo nuevo es la existencia de la tierra desocupada. Webb enfatizó que tal situación representaba una invitación a la colonización. El objetivo de Billington es el desarrollo de estas propuestas añadiendo un mayor rigor al tratamiento de la situación de frontera. Para conseguirlo, Billington recurre al planteamiento geográfico abundando en la concepción de la frontera como una tierra vacía, con plenitud de recursos naturales en espera de ser aprovechados por hombres hacendosos y emprendedores. Como proceso, dice Billington, la frontera se origina cuando un grupo humano sin ningún tipo de auxilio externo se da la tarea de construir la vida social en un espacio geográfico en donde nada existe, excepto potencialidades y ofrecimientos de la naturaleza. Son éstas las bases que permiten la construcción de una cultura de frontera que se supone caracteriza al norteamericano promedio. Es decir, mediante la dinámica de la frontera como proceso, los individuos y las instituciones se modelan culturalmente al contacto con la tierra libre. Las condiciones de la colonización fronteriza le otorgaron un sello particular a la cultura de Norteamérica, especialmente la orientación hacia los valores democráticos y el énfasis en la autonomía local.

Estos argumentos descuidan hechos obvios. En primer lugar, la colonización americana derivada de la invasión no ocurrió en tierra vacía sino ocupada por pueblos y culturas que fueron agredidos, aniquilados en no pocos casos, despojados de su territorio y aventados a ocupar pedazos de una tierra que era la suya. En segundo lugar, las tesis que hemos examinado asignan a un solo factor la formación de la nación, olvidando el papel destacado que en ella han tenido elementos tales como los conflictos que resultan de la desigualdad social, los procesos de urbanización e industrialización e incluso la complejidad que han adoptado los sistemas de comunicación. En tercer lugar, es común afirmar que la historia no ocurre en soledad y que Estados Unidos no es la excepción, como lo pretende la tesis fronteriza. En cuarto lugar, Turner descuidó el análisis de la relación entre experiencia democrática y sociedad de frontera en gran parte del sur de Estados Unidos, donde se desarrolló una sociedad esclavista, racista, intolerante y tendente a la monopolización del poder.

Es obvio que los llamados asentamientos pioneros formaron parte integrante del Estado norteamericano y de él recibieron la fuerza, los medios de lucha y la protección. Como bien lo señaló Ramiro Guerra,[1] incluso la conquista del suroeste era parte del conflicto entre España y el naciente país norteamericano.

Las tesis examinadas han influido en los planteamientos etnológicos en diferentes formas. En la etnología evolucionista es posible localizarlas como puntos de apoyo particularmente en referencia a la ecología cultural. Desde esta posición, la situación de frontera como límite se plantea como un problema relativo a la capacidad de los complejos tecnológicos. Según esto, la medida empírica del dominio sobre la naturaleza está dada por la creciente adaptabilidad de la tecnología traducida en un mayor poder de transformación del medio ambiente. Pensando en el desarrollo de este planteamiento, el antropólogo David Kaplan propone establecer la diferencia entre el dominio tecnológico particular y el general, involucrando en esta distinción la separación analítica entre evolución particular y evolución general. En este planteamiento, la evolución particular resulta de la especialización adaptativa en el dominio de la naturaleza, alcanzada mediante el propio desarrollo evolutivo, cuyos límites están marcados por las fronteras del medio al que la especie se está adaptando. Este argumento

1. 1964

enfatiza que el medio es convertido en un nicho ecológico que asumirá sus características definitivas cuando una especie logre imponer sus condiciones, estableciendo con ello sus propias fronteras. El resultado final es la pequeña adaptabilidad.

La evolución general va unida a la gran adaptabilidad que extiende la frontera ecológica en la medida en que las especies se van abriendo camino. Aquí se plantea que la especie dominante en la evolución general entra en conflicto con la que domina la evolución específica. El argumento, plenamente biológico, asegura que es la especie mejor adaptada a su propio nicho la que tiene las más amplias posibilidades de imponerse. Esta argumentación es trasladada por la etnología evolucionista al plano de la cultura mediante la "Ley de la dominancia cultural" que David Kaplan enuncia así:

> Aquel sistema cultural que mejor explota los recursos del medio ambiente dado, tenderá a expandirse en tal medio a expensas de sistemas menos efectivos.[2]

Este planteamiento concibe la expansión o contracción de la frontera en términos de la capacidad tecnológica de los grupos humanos. A mi juicio, es éste un argumento que además de no rebasar la explicación biológica tampoco se aparta del determinismo tecnológico. En efecto, la ley de la dominancia cultural asigna el corrimiento de la frontera por una sociedad en expansión a las características de sus apoyos tecnológicos. En otras palabras, los límites de la expansión están contenidos en las potencialidades del equipo técnico para transformar la naturaleza y facilitar la "dominancia cultural".

Es difícil aceptar este argumento en el contexto del mundo actual, con el alto grado de interdependencia que se ha alcanzado. Más todavía, vivimos un mundo donde las sociedades de tecnología avanzada transcienden cotidianamente sus propias fronteras e imponen sus condiciones y visiones culturales sobre el resto de las sociedades. Ello es cierto, pero también lo es el hecho de que podemos distinguir la variedad de la cultura, la variedad etnológica,

2. David Kaplan, "Evolution and adaptation". Marshall Sahlins y Elman Service (eds.). *Evolution and Culture*. Michigan: Ann Arbor, 1960, p. 75.

como una característica dinámica de las sociedades actuales. ¿Hasta dónde llegan los límites de lo étnico en este contexto? O, si se prefiere, ¿cómo es usado el concepto de frontera para resolver este problema de la etnología? Para averiguarlo iniciaré examinando las propuestas de Frederick Barth.

El problema planteado por Barth se resume en la pregunta de cómo definen las fronteras étnicas a un grupo humano. Dichas fronteras son sociales y pueden o no tener su contraparte territorial, es decir, los grupos étnicos no necesariamente se basan en la ocupación de un territorio, sino en criterios específicos para determinar la membrecía, la inclusión o la exclusión en la definición de las fronteras del grupo. En este planteamiento es la frontera étnica la que encauza la vida social, la que define al individuo como miembro o no del grupo, porque tal acción está apoyada en criterios para evaluar y calificar quién está dentro y quién está fuera. De manera que el concepto de frontera usado en su acepción inglesa de *border* (límite) ocupa un lugar central no sólo para trabajar la definición de un grupo étnico, sino para establecer la evolución cultural. Es el concepto de frontera como límite étnico lo que aquí constituye el centro de la investigación y no el contenido cultural del grupo. El límite étnico no está localizado en los márgenes de la cultura de un pueblo y sus formas de organización social sino que constituye su núcleo, el lugar exacto de su definición como tal. *La frontera no está en la orilla sino en el centro.* Desde allí se canaliza la organización de la sociedad, el comportamiento complejo de las relaciones sociales. Como lo dice Barth, la identificación de una persona como cointegrante de un grupo étnico implica que se comparten criterios de evaluación y juicio. La definición de los otros como extraños requiere el reconocimiento de los límites, de las diferencias en los criterios para juzgar en dónde termina el nosotros y empieza el ellos. Es decir, los grupos étnicos persisten sólo en el contraste establecido por la sistemática continuidad de las diferencias culturales. Por lo tanto, el mantenimiento de los grupos étnicos implica la estructuración de la frontera como límite, las reglas que normarán los encuentros sociales entre el nosotros y el ellos. Barth lo propone diciendo que las relaciones interétnicas estables presuponen una estructuración de la interacción que se localiza en el conjunto de prescripciones que rigen situaciones de contacto, mismas que señalan en qué sectores se puede dar la interacción

y en cuáles no. Esto es precisamente lo que define la frontera como límite.[3] La perspectiva evolucionista de este planteamiento etnológico radica en su preocupación por mostrar el desarrollo de formas emergentes tanto de culturas como de sociedades. El argumento de Barth intenta demostrar que los límites étnicos se mantienen mediante un conjunto específico de características culturales. La persistencia del grupo depende de la continuidad de esas características mientras el cambio es permitido precisamente en aquellos rasgos que no intervienen en la definición de la frontera. Este razonamiento le permite a Barth descubrir que cuando se traza la historia de un grupo étnico no se está delineando la historia de una cultura porque el grupo tiene una existencia organizacional continua con sus fronteras que, en medio de las modificaciones evolutivas, caracteriza al propio grupo.

Los argumentos expuestos son similares a los que usó Henning Siverts en su análisis de Oxchuc, una aldea maya de los Altos de Chiapas (1970). En esta región de México existe una sociedad pluriétnica basada en la especialización económica y la interdependencia de sus componentes. Las relaciones entre los distintos grupos étnicos están basadas en una dicotomía de identidades, las de indio y ladino, mediante las que se comunican las diferencias culturales. Los arreglos ocurridos entre las distintas categorías étnicas son diferentes a las establecidas interiormente en cada una de ellas. La característica fronteriza de esta situación está expresada en la combinación entre la segmentación étnica y la interdependencia económica, peculiar de los altos de Chiapas. En términos de cómo se mantiene la frontera étnica en una situación así, importa preguntarse por qué los oxchuqueros prefieren sostener su condición de indios que tomar la alternativa de la occidentalización que por años les ha tratado de imponer el Estado mexicano. El análisis de Siverts no está interesado en mostrar cómo los individuos de un determinado grupo cambian su identidad, sino cuáles son los factores que lo impiden, es decir, cómo se mantienen las fronteras. La argumentación del etnólogo escandinavo toma el rumbo de las consideraciones económicas. Así, la suposición que guía el análisis es que en Chiapas el equilibrio sólo puede mantenerse cuando los factores individuales enfrentan similares dilemas de distribución de trabajo y capital con respecto a un repertorio limitado

3. Frederick Barth. "Introducción". *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference.* Bergen Oslo y Londres: George Allen-Universitets Forlaget, 1970, pp. 15 y 16.

y estereotipado de respuestas. A fuerza de repetir las mismas respuestas la frontera se mantiene y la constelación de rasgos culturales que definen a los grupos tiende a la continuidad.

En esta situación, advierte Siverts, la noción de frontera étnica no influye a la transmisión inmemorial de idiomas idénticos. La noción de frontera implica, en este análisis, a un conjunto de idiomas que comunican contrastes mínimos entre los segmentos de la población. En términos de la dicotomía de identidades, los ladinos y los indios son oponentes y competidores con respecto a la tierra y otra gama de recursos, pero también son partes interdependientes dentro de un sistema económico que al reproducirse mantiene las fronteras. Es debido a ello que traspasar la frontera significa una completa transposición, esto es, el abandono de la aldea, de la casa ahí establecida, en una palabra, del modo de vida cultural. Se comprende que una frontera tan cerrada haga que la decisión de convertirse en ladino constituya una medida dramática. La ladinización es cruce de la frontera étnica, se traduce en el abandono de la sociedad comunitaria y el ingreso a la sociedad diferenciada en donde se ocupará el peldaño más bajo de la escala social. La ladinización no ocurre en forma masiva y cuando se adopta esa decisión el individuo cae en un conflicto prácticamente permanente. Para la inmensa mayoría de los indios chiapanecos, el mundo más allá de la frontera étnica, el universo de los ladinos, es fatal y peligroso. No es extraño oír los cuentos que describen a los ladinos creados con la mierda de los caballos mientras los indios se consideran los hombres verdaderos. La dicotomía ellos nosotros está presente en la relación ladino indios en Chiapas, en la que estos últimos han llevado la peor parte. La situación es de un dramatismo extraordinario: mientras que los indios necesitan remarcar sus peculiaridades para sobrevivir el ataque de la sociedad nacional, el sistema económico en el que están inmersos exige el mantenimiento de las fronteras como condición indispensable para reproducirse. Las fronteras étnicamente definidas son barreras para el libre intercambio de la tierra y el trabajo, implicando una no participación del indio. En otras palabras, la oportunidad de *invertir y acumular* para este último sólo es posible traspasando la frontera étnica y adoptando la identidad del ladino.

Desde el punto de vista de la evolución sociocultural, la emergencia de fronteras étnicas de confrontación está relacionada con el surgimiento del colonialismo y los procesos de dominio continuado a que dio lugar. En este

sentido, es oportuno comentar el trabajo de Darcy Ribeiro y su concepto de fronteras indígenas de la civilización (1971). Ribeiro se apoya en la tesis fronteriza de Turner para describir la hecatombe que el correr de la frontera, el avance de la civilización, ha producido, y sigue produciendo, en Brasil. En este país la frontera es un frente de expansión que a diario arrasa con la gente no civilizada, esto es, los indios, y los recursos naturales. Darcy Ribeiro, desde una perspectiva evolucionista, ha explicado en varios libros cómo opera este frente de expansión. Lo que queda más allá de él son, precisamente, las fronteras indígenas de la civilización, esto es, el territorio por ocupar. La tesis del antropólogo brasileño es que un proceso así es parte de otro mayor: la expansión de la Europa occidental. Ribeiro escribe:

> Aun cuando la civilización en las zonas de frontera tenga algo de tosco y desquiciado, es siempre la civilización occidental que avanza a través de su encarnación en la sociedad brasileña.[4]

Darcy Ribeiro nos explica que en un país como Brasil las fronteras étnicas son la parte clave del frente expansionista de la sociedad mayor. Este avance de occidente arrasa con pueblos y culturas diferentes como parte de un proceso que configuró a los brasileños no como un pueblo para si, sino, como lo dice Ribeiro, "pare servir a la prosperidad de minorías locales y de núcleos lejanos, al costo de su propio desgaste".[5] El resultado de este avance fronterizo es la caída sobre los indios de un alud de calamidades, siendo la más dramática la pérdida de la identidad y el ser desplazados completamente de la toma de decisiones que afectan su propia existencia y la de la nación. Es el avance de una sociedad basada en relaciones de poder y control que están apoyadas por complejos técnicos de gran envergadura, capaces de destruir en un abrir y cerrar de ojos los nichos ecológicos-culturales nativos.[6] En el contexto de las fronteras étnicas que el frente expansionista va delineando, las relaciones

4. Darcy Ribeiro. *Fronteras indígenas de la civilización.* México: Siglo XXI, 1971, p. 255.
5. *Ibid.*, p. 255.
6. Abro un paréntesis para llamar la atención a los descubrimientos de la etnología contemporánea acerca de los movimientos mesiánicos como una respuesta de los pueblos agredidos por el desarrollo de estas fronteras de expansión. Para seguir con el ejemplo de Brasil, cito a la etnóloga María Isaura Pereira de Queiroz: "Los movimientos mesiánicos, solución tradicionalmente empleada contra los peligros que amenazan con desorganización y decadencia de las

de la sociedad mayor con los pueblos indios conforman un enfrentamiento entre universos étnicos mutuamente excluyentes.[7] La reacción de quienes son avasallados en la medida en que se corre la frontera constituye un intento intenso por recuperar el mundo perdido, preservar la identidad y evitar que su propia experiencia cultural sea borrada de la faz de la tierra.

Las conclusiones de Darcy Ribeiro respecto al caso brasileño han entrado a formar parte de la teoría etnológica contemporánea. En este momento es pertinente enfatizar dos de esas conclusiones: la primera es que la transfiguración étnica provocada por el frente expansionista resulta en el paso del indio tribal al indio genérico y la segunda es que los grupos étnicos son categorías relacionales (como también concluyó F. Barth) entre grupos humanos, "compuestas más por representaciones recíprocas y por lealtades morales que por especificidades culturales y raciales".[7]

Si el caso brasileño nos llama la atención hacia una teoría y una práctica de la frontera como frente de expansión, el caso de los Altos de Chiapas nos remite a otra situación, a saber, la de la permanencia de las fronteras étnicas como resultado del sistema económico imperante. Un caso parecido a este último, pero contextual y teóricamente guiado por el uso de la categoría del colonialismo interno, es el presentado por el etnólogo ecuatoriano Hugo Burgos en un clásico de la antropología latinoamericana: el libro *Relaciones interétnicas en Riobamba* (1970). La unidad del análisis de Hugo Burgos es la región, en este caso, la de la ciudad serrana de Riobamba. La situación social que allí impera es semejante a la de San Cristóbal de las Casas, en México, es decir, una ciudad mestiza rodeada de pueblos indios de cuya explotación se beneficia. El estudio de Burgos revela que los universos indio y mestizo no están sobrepuestos sino claramente diferenciados en el contexto de la sociedad global del Ecuador y, por lo tanto, con fronteras étnicas delineadas. Burgos dice:

sociedades sustentadas sobre los linajes, se utilizan también para combatir ese peligro nuevo, apremiante e inmediato: son un obstáculo que las sociedades tradicionales levantan contra los cambios totales" (1969, p. 339).

7. Ribeiro, *op. cit.*, p. 344.
8. *Ibid.*, p. 348.

> No existen en realidad dos mundos superpuestos, sino dos mundos contrapuestos, ligados por una situación colonial, de cuyo conflicto están apareciendo los cambios cuya naturaleza no conocemos bien todavía.[9]

La contraposición de estos mundos se expresa, entre otros espacios, en el mercado de Riobamba, que la descripción de Burgos nos descubre como el lugar en donde las fronteras étnicas se agudizan. Todas las transacciones se efectúan desde los límites de la etnicidad en una trabazón que acentúa las diferencias, como bien lo ha notado la etnología en el caso de San Cristóbal, en México. A su vez, estas relaciones tienen que verse, si se pretende su cabal comprensión, en el contexto de la interdependencia regional. Es esta orientación lo que le permite a Burgos describir al colonialismo interno como "la versión moderna de los procesos de dominio y dependencia que operan en una región indígena de tradición colonial hispana".[10] En un medio ambiente social como éste, las relaciones interétnicas están caracterizadas por el paternalismo y la competitividad. La frontera entre ambas relaciones se mantiene porque le permite a la sociedad mestiza dominante el reclutamiento permanente de mano de obra barata, excedentes, servicios, etcétera, que proporcionan los indios. La existencia misma del colonialismo interno es parte de una situación en la que las fronteras de lo étnico están claramente delimitadas y, en el caso del Ecuador, se expresan en la relación indio cholo. Por esta razón, dice Burgos, "el colonialismo interno tiene que ser redefinido históricamente. Por lo menos en Riobamba opera todavía como si la ciudad ocupara el rol de una madre patria que extrae de los países coloniales de cultura distinta muchos de sus recursos mediante el endeudamiento y la imposición de precios".[11] En una sociedad con estas características, los intermediarios cubren un papel clave al poner en contacto ambos mundos, de lo que obtienen beneficios económicos y políticos exuberantes. ¿Cómo romper esta frontera? La etnología evolucionista se presenta de nuevo en el planteamiento de Hugo Burgos, al contestar esta cuestión. Para él, la sociedad ecuatoriana está anclada en un estadio de desarrollo preclasista, el señorial, y su salida estriba en pasar a las

9. Hugo Burgos. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1970, p. 7.
10. *Ibid.*, p. 378.
11. *Ibid.*, p. 379.

relaciones de clase. Como él mismo lo escribe, "el futuro de las relaciones interétnicas deberá ser las relaciones de clase"[12] que, decimos nosotros, lleva al establecimiento de otro tipo de fronteras que se romperían, siguiendo la conclusión lógica del planteamiento de Burgos, en el contexto de un conflicto clasista del que finalmente resultaría el establecimiento de la sociedad sin fronteras, la de plena igualdad.

Este tipo de razonamiento es clásico en la etnología evolucionista que se apoya en categorías como las que aquí hemos expuesto. No obstante los desacuerdos que nos asaltan con esta teoría, existe un aporte de peso significativo para la teoría etnológica contemporánea que estos planteamientos han logrado. Me refiero al derrumbe del mito de que es la barrera cultural la que impide el entendimiento y el paso hacia la construcción de la sociedad igualitaria. No es así. El problema radica en la naturaleza de las relaciones sociales que definen a las fronteras étnicas e impiden que éstas desaparezcan para dar lugar a relaciones entre seres humanos, sin cortapisas, prescindiendo del abuso de unos en contra de los otros.

En la literatura etnológica mexicana es incipiente el uso del concepto de frontera para analizar la configuración de la etnicidad y las relaciones entre indios y no indios. Sin embargo, los informes de los etnólogos que trabajan con material mexicano nos proveen de datos relevantes para la comprensión de las fronteras étnicas, aun en el caso de autores que no son conscientes de esa situación. En este sentido, resulta novedoso el volumen *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, que reúne los trabajos presentados en un simposium efectuado en la ciudad de Oaxaca, del 21 al 23 de marzo de 1985, organizado por el Centro Regional del INAH en ese estado. En un extenso ensayo titulado "La pluralidad desigual en Oaxaca", Miguel Bartolomé y Alicia Barabas hacen un uso explícito del concepto de fronteras étnicas apoyándose en la propuesta elaborada por Frederick Barth. Como sabemos, Oaxaca es el estado más pobre de la República Mexicana, albergando en su territorio a cerca de 4,000 comunidades pertenecientes a 571 municipios cuyos habitantes son hablantes de 16 lenguas, mismas que presentan varias diferencias dialectales hasta conformar un impresionante mosaico lingüístico. Este universo de pluralidad étnica y cultural es mantenido, al igual que en los altos de Chiapas,

12. *Ibid.*, p. 381.

mediante el funcionamiento de un complejo sistema de relaciones de mutua dependencia económica sellado por la estructura de poder. También, al igual que en Chiapas y tantas otras regiones del país, la prosperidad está generalmente asociada con el grupo no indio y depende del empobrecimiento sostenido de este último. Como bien señalan Bartolomé y Barabas, recordando el planteamiento de Akzin, Oaxaca es un impresionante caso de pluralismo étnico y cultural basado en la desigualdad. En este universo las configuraciones étnicas, conceptualizadas a la manera de Barth como tipos organizacionales, se correlacionan con la variedad ideomática que algunos investigadores aseguran alcanzan el número de 100 lenguas distintas, lo que parece una exageración. Como sea, lo cierto es que la situación lingüística de Oaxaca se caracteriza por la variedad y tiene un papel importante, sí bien no determinante, en el mantenimiento de las fronteras étnicas. En este sentido, lo que parece tener una importancia clave es la pertenencia a una comunidad y la participación en el sistema de cargos de la estructura cívico-religiosa. Es más, comunidad y estructura cívico-religiosa señalan los tipos organizacionales de la etnicidad en Oaxaca, erigiéndose en los espacios de reproducción y continuidad de las fronteras étnicas. Alicia Barabas ha avanzado en el análisis de esta cuestión en su libro *Utopías indias. Movimiento sociorreligiosos en México* (1989), que viene a unirse al también excelente trabajo de Victoria Bricker, *The Indian Christ, the Indian king* (1981). Me parece que ambos trabajos demuestran con suficiencia la importancia central de la religión en la configuración de la etnicidad y el mantenimiento de las fronteras étnicas. De hecho, ésta es una conclusión alcanzada por la etnóloga brasileña María Isaura Pereira de Queiroz en su libro *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (1969). En el caso de Oaxaca, Bartolomé y Barabas destacan que "este complejo religioso común no representa una estructura cerrada en paulatino proceso de degradación, ya que exhibe una clara vitalidad simbólica manifestada por la capacidad de apropiarse de los nuevos elementos externos y reelaborarlos en sus propios términos".[13]

Además de este uso del concepto de frontera como límite, en el caso de Oaxaca nos encontramos con la frontera como frente de expansión planteada

13. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas. "La pluralidad desigual en Oaxaca". *Etniciad y pluralidad cultural. La dinámica étnica en Oaxaca.* México: INAH, 1985 (Col. Regiones de México), p. 45.

también para el Brasil —como comentamos— por Darcy Ribeiro. En esta acepción del concepto, en Oaxaca puede verse claramente cómo la construcción de grandes presas como la Miguel Alemán significó el corrimiento de la frontera étnica. En este caso, 20,000 mazatecos fueron despojados de sus tierras para que se beneficiaran los ingenios azucareros, la fábrica de papel Tuxtepec, las compañías constructoras, los ganaderos y la industria en un movimiento clásico de la frontera como frente de expansión.[14] Lo mismo sucede con la presa Cerro de Oro, esta vez en territorio chatino, y con el proyecto turístico de Bahías de Huatulco, que convertirá a contingentes significativos de indios oaxaqueños en sirvientes y lumpen, además de despojarlos de sus pesquerías.[15] Igual sucede con la escuela en donde la fron-tera actúa como frente de expansión al prohibir los profesores a los niños que usen su lengua e inculcarles un sentimiento de vergüenza hacia su condición india y su cultura.

En un estudio de excelente factura, Eckard Boege ha demostrado —también en Oaxaca— el papel clave que juega el trabajo en la configuración de la identidad y, por lo consiguiente, en el mantenimiento de las fronteras étnicas, aunque el autor no lo plantee de esta última manera. Como lo expresa el testimonio de un anciano mazateca citado por Boege,[16] ser *shuta enima* (mazateco) significa: "trabajar en el monte". En forma correcta, Boege nos explica que el concepto de "nosotros trabajamos" expresado por este anciano está respaldado en la vida comunitaria concreta. Haciendo uso explícito de la ecología cultural, el autor escribe:

> Sin embargo, la forma que históricamente adquiere la cultura étnica, está vinculada a la adaptación regional de la cultura mesoamericana y al ciclo producción consumo de maíz y los productos que lo acompañan. En efecto, la unidad producción consumo está indisolublemente ligada al entorno y al conocimiento, hábitos y forma de interrelación. Esto no quiere decir que otros grupos que no sean étnicos no producen y consumen su propio conocimiento. Sin embargo este ciclo de creación, circulación y consumo de cultura propia interrumpido, o cegado cuando menos, en el momento en que se trabaja para

14. Bartolomé y Barabas, *op. cit.*, p. 67; también, Eckard Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México: Siglo XXI, 1989.
15. Bartolomé y Barabas, *op. cit.*, pp. 69 y ss.
16. *Op. cit.*, p. 19.

un salario para el mercado y se consumen productos generados quién sabe en dónde, cómo o por quién.[17]

Notamos en este importante párrafo la propuesta de que el examen de la adaptación nos conducirá a la respuesta de cómo se configuró determinada etnicidad y cómo se interrelacionan las instituciones que han surgido en ese proceso. Lo medular de este argumento radica en la propuesta de que el examen del proceso adaptativo nos permite distinguir cómo se erigen las configuraciones culturales, de qué manera se mantienen, cómo se transforman y cuáles los mecanismos que siguen para trazar sus fronteras. En general, los etnólogos y antropólogos que han trabajado en esta orientación nos tienen acostumbrados a planteamientos muy cargados hacia la tecnología o la economía. la novedad importante en el libro de Boege es la introducción del trabajo, de su contexto concreto, como la clave para entender la adaptación, la configuración étnica y cultural y el mantenimiento de las fronteras de la etnicidad. Como él mismo lo dice, "el trabajo ubica la identidad grupal",[18] en este caso, en el terreno de lo rural. Es también de destacar la superación de un planteamiento puramente económico mediante entender al trabajo como la síntesis de la experiencia cultural en el manejo de un medio ambiente concreto.[19] Aunque el planteamiento de Boege no explica el uso del concepto de frontera como frente de expansión, sus observaciones finales permiten ver ese proceso ocurriendo entre los mazatecos. En efecto, por medio de los llamados proyectos de desarrollo, se ensanchan las fronteras mientras van cayendo las selvas, los bosques, la fauna y el maíz, núcleo de la cultura mazateca. Así se arrasa con un pueblo en nombre de una pretendida modernidad superior que termina —siempre sucede así— en hecatombe.

Llamo la atención al planteamiento general que ha hecho Guillermo Bonfil en un libro justamente celebrado titulado *México profundo* (1987). También en este caso el autor no hace un uso explícito del concepto de frontera, pero el tratamiento del dato, la perspectiva del enfoque, nos descubre a las fronteras como límites entre lo que Bonfil llama el México profundo y el México

17. *Ibid.*, p. 27.
18. *Ibid.*, p. 26.
19. *Ibid.*, pp. 20 y ss.

imaginario. La obra del etnólogo mexicano es un alegato para demostrar la sistemática negación de la civilización mesoamericana y el avance de un México occidentalizado que en la práctica suprime la pluralidad cultural del país. Bonfil aboga por la puesta en marcha de un proyecto que recupere al México profundo, esto es, la construcción de una sociedad que en vez de darle la espalda a la propia historia se base en ella eliminando las fronteras de la desigualdad.

En suma: el concepto de frontera en etnología se ha usado en dos acepciones: 1. Como límite entre culturas e identidades que pueden o no coincidir con los límites territoriales; 2. Como frente de expansión de la cultura occidental sobre pueblos de tradición diferente. La conclusión de todo ello es que el análisis etnológico de las fronteras étnicas necesita un enfoque relacional capaz de explicar a los grupos étnicos, a las identidades, como categorías sociales que sientan las bases para la adscripción y la configuración de los límites. La manera en que éstos operan es un asunto que puede observarse con mayor nitidez en situaciones de confrontación —como sucede, por ejemplo, en los movimientos religiosos— o cuando la concepción y la práctica del concepto de frontera es la del frente de expansión.

Las situaciones de frontera están relacionadas con procesos de expansión; al encierro de una sociedad como el ejemplo impresionante de China; a la formación de los Estados nacionales y a procesos de migración, en la generalidad de los casos, de contingentes humanos significativos. Por supuesto, no existe una sola clase de frontera y la tipología de la misma (asunto que no hemos abordado en este ensayo) estará en función de los criterios de clasificación que adopte el investigador. Asimismo, los rasgos característicos de una sociedad de frontera no pueden ser generalizados históricamente, sencillamente porque el establecimiento de una frontera —cualquiera que sea— no origina una situación inmovible. Los rasgos de una situación fronteriza han de ser descritos en su contexto histórico particular y en relación con la situación social que la originó.

En el mundo contemporáneo el análisis de la situación fronteriza no se reduce a la cuestión territorial entre Estados nacionales. La revisión crítica de la hipótesis fronteriza nos descubre la multicausalidad de los procesos históricos

y la variada diversidad de las situaciones de frontera. Una frontera se crea a partir de la actividad humana, de los encuentros y desencuentros con la propia historia y la de los otros. Es desde ese momento que la frontera es modelada y transformada por la actividad y el crecimiento del grupo humano o por las consecuencias de su dominio sobre otro grupo. El cambio de las fronteras constituye el tema prioritario del análisis, siendo compleja la cuestión que se nos presenta porque incluye el examen de cuándo una frontera deja de serlo o sólo cambia su naturaleza.

Las anteriores reflexiones nos conducen a proponer desde la ecología-cultural, una antropología integral capaz de abarcar la multidimensionalidad de la sociedad y la cultura. La aplicación del método de la ecología-cultural exige mantener la importancia de la dimensión empírica sin perder de vista la elaboración teórica. Si hemos de ser congruentes con la insistencia en el trabajo de campo, entonces la dimensión empírica del trabajo antropológico debe situarse como indispensable apoyo de la reflexión teórica. Este punto de vista demanda del antropológo un compromiso de largo plazo en el análisis continuado de la cultura y la sociedad. Más aún, en términos del estudio de regiones y fronteras, es la visión de largo plazo la más importante en el seguimiento de las transformaciones empíricas y la elaboración teórica. Sólo así es posible relacionar la microhistoria con la historia, el acontecimiento local con su contexto amplio. En este sentido, la insistencia en la etnografía detallada y el análisis amplio es un paso preliminar para la formulación de generalizaciones teóricas, que no sólo contribuyan a explicar una situación concreta sino a otorgarle a la antropología una dimensión sustantiva. En consecuencia, la comparación antropológica debe colocarse en una perspectiva histórica.

Las regiones o las fronteras son resultado de experiencias humanas no sólo concretas sino cambiantes. En términos de la ecología-cultural la introducción de nuevas adaptaciones configura *contextos transformativos* que pasan a formar parte de una historia practicada, de una experiencia temporal y espacialmente dimensionada. Un *contexto transformativo* es un momento de cambio integral de la práctica humana —sociedad y cultura— en ámbitos concretos que permite observar la introducción de la innovación no sólo tecnológica sino conceptual y las relaciones sociales en las que está apoyada. El concepto de contexto transformativo vincula

a la ecología-cultural con la historia, permitiendo observar las adaptaciones como movimientos microhistóricos. Nuevamente la descripción detallada, la etnografía puntual, es la amplia referencia que introduce al antropólogo a la tarea teórica. La insistencia en el ordenamiento del dato no obedece en este caso a una inclinación empiricista sino a una estrategia para evitar la especulación y llegar a una reflexión sustentada en la práctica de la sociedad.

El contexto transformativo se pregunta por las relaciones que hacen viable una región o una frontera. De hecho, pensar la frontera es hablar de región, de límites cognitivos y pragmáticos que una sociedad establece y consolida a través de la experiencia. Toda región implica fronteras. Las estrategias adaptativas, como también las adaptantes, son instrumentos culturales para transformar las condiciones ambientales, proceso que forma regiones y fronteras. Es en estas dimensiones de las relaciones sociales concretas que se torna más útil el análisis de la situación del trabajo y del poder. Son las condiciones en las que el trabajo se desenvuelve lo que permite entender la configuración del poder y el establecimiento de una ecología cultural política desde la que se trazan las fronteras regionales. La institucionalización de la desigualdad es un proceso que hunde sus raíces en las condiciones concretas del trabajo consolidando el manejo político de la ecología. En esta perspectiva la cultura debe situarse en concreto, en su ámbito relacional, y desde aquí proceder a discutir la adaptación. Los casos etnográficos mencionados a lo largo de este texto son claros en indicar la importancia de la dimensión política de la ecología cultural. Las regiones y las fronteras son partes de las interelaciones sociales o si se prefiere, resultados de las mismas. En suma, la Región y la Frontera son nombres, abstracciones, cuyo contenido son las relaciones sociales concretas en torno al trabajo. El ejercicio etnográfico permite descubrir el contenido de la abstracción y establecer los contextos transformativos de la práctica que modela una ecología-cultural concreta.

El método de la ecología-cultural adquiere su plenitud al ser situado en una perspectiva holística. En consecuencia, —situación del trabajo— quiere decir relaciones en transformación de la sociedad con el medio ambiente, las relaciones sociales especificas que los seres humanos establecen en el curso de esas transformaciones y sus consecuencias en

la dimensión simbólica de su práctica. Por supuesto, en esas relaciones en transformación están incluidas las configuradas en torno al poder tan directamente relacionadas con la institucionalización de la desigualdad. El concepto de contexto transformativo pretende abarcar este mundo relacional e insistir en que es este carácter lo que constituye su contenido. Al examinar un proceso histórico de formación regional y fronteriza, el antropólogo se adentra en el análisis de relaciones sociales concretas y los ámbitos relacionales en los que a su vez, esas relaciones están situadas.

Bibliografía

Arnhold, Anthony. "Lo tradicional no es de siempre". Luis Díaz (coord.). *Etnología y Folklore en Castilla y León.* Valladolid: Junta de Castilla y León, 1986, pp. 49-55.

Barabas, Alicia M. *Utopías indias. Movimientos, sociorreligiosos en México.* México: Grijalvo, 1989 (Col. Enlace).

Barth, Frederick. "Introducción". Frederick Barth (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference.* Bergen Oslo y Londres: George Allen-Universitets Forlaget, 1970, pp. 9-39.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. "La pluralidad desigual en Oaxaca". Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.). *Etnicidad y pluralidad cultural. La dinámica étnica en Oaxaca.* México: INAH, 1985, pp. 13-97. (Col. Regiones de México).

Billington, Ray Allen. *La expansión hacia el Oeste.* Argentina: OMEBA, 1971, 2 t.

Boege, Eckard. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual.* México: Siglo XXI, 1989.

Boehm, Brigitte. "El enfoque regional y los estudios regionales en México: geografía, historia y antropología". *Relaciones, Revista de Estudios de Historia y Sociedad.* Vol. XVIII, Núm. 72, 1997, pp. 15-46.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada.* México: CIESAS-SEP, 1987.

Brandes, Stanley. *Migration, Kinship, and Commnuity: Tradition and Transition in a Spanish Village.* New York: Academic Press, 1975.

——. "España como `objeto´ de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España". María Cátedra (comp.). *Los españoles vistos por los antropólogos.* Madrid: Júcar 1991, pp. 231-249.

Bricker R., Victoria. *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual.* Austin: University of Texas Press, 1981.

Burgos, Hugo. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1970.

Carneiro, Robert. "On the Relationship Between Size Population and Complexity of Social Organization". *Soutwestern Journal of Anthropology*. Nuevo Mexico, vol. 23, 1967, pp. 234-243.

Cátedra, María. *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar, 1991.

D'Andrade, Roy. *The Development of Cognitive Anthropology*. 5ª reimp. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. [Orig. 1995].

Descola, Philippe. "Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice". Descola Philippe y Gísli Pálsson (eds). *Nature and Society. Anthropological Perspective*. Londres y Nueva York: Routledg, 1996, pp. 82-102.

——. "Las cosmologías de los indios de la amazonía". *Mundo Científico*. Núm. 175, enero de 1997, pp. 60-65.

Díaz, Luis (coord.). *Etnología y Folklore en Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1986.

——. *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, 1988a.

——."Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano". *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, 1988b, pp. 13-27.

Ellen, Roy F. "The cognitive geometry of nature: a contextual approach". Descola, Philippe y Gísli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspective*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996, pp. 103-123.

Fábregas, Andrés. *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. México: CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 1986.

——. *El concepto de región en la Literatura Antropológica*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas, 1992.

García, José Luis. "Contribución de la antropología cultural de las sociedades 'arcaícas' al estudio de la personalidad". Cencillo Ramírez, Luis y José

Luis García García. *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura.* 2ª ed. Madrid: Biblioteca Universitaria Guadiana, 1976, pp. 395-649.

——. *Antropología cultural: factores psíquicos de la cultura.* 2ª ed. Madrid: Biblioteca Universitaria Guadiana, 1976, pp. 395-649.

Geertz, Clifford. *Agricultural Involution: the Process of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1963.

Guerra, Ramiro. *La expansión territorial de los Estados Unidos.* La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1973.

Gutiérrez, Antoni. *Europa ante sus regiones. La política regional comunitaria y el papel de las regiones y los municipios en la Unión Europea.* Barcelona: Componente IU-IC del Grupo Parlamentario Europeo IUE, 1994.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Taurus, 1987.

Harris, Marvin. *El materialismo cultural.* 2ª reimp. Madrid: Alianza Editorial Universidad, 1987 [orig.1979].

——. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura.* 15ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 1994 [orig.1974].

——. *Caníbales y reyes.* 6ª reimp. Madrid: Alianza, 1993.

Hernández Díaz, Jorge. "Relaciones interétnicas contemporáneas en Oaxaca". Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.). *Etnicidad y pluralidad cultural. La dinámica étnica en Oaxaca.* México: INAH, 1985 (Col. Regiones de México), pp. 299 331.

Hobsbawn, Eric y T. Ranger. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ingold, Tim. *Evolución y vida social.* México: CONACULTA-Grijalbo, 1991 [orig.1986].

——. "Globes and Spheres. The Topology of Environmentalism". Milton, Kay. *Environmentalism. The View from Antrhopology.* Londres y Nueva York: Routledge, 1993, pp. 30-42.

Kaplan, David. "Evolution and Adaptation". Marshall Sahlins y Elman Service (eds.). *Evolution and Culture* Michigan: Ann Arbor, 1960.

Lucas, Juan José. "Las regiones en la Europa del futuro". *Conferencias del Presidente de la Junta de Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992.

Luhmann, Niklas. "La teoría de la diferenciación social". *Revista de Occidente*. Madrid, julio-agosto de 1987, pp. 210-220.

Luis, Carmelo y Gregorio del Ser. *Documentación medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1990.

Luque, Enrique. *Estudio antropológico de un pueblo del sur*. Madrid: Tecnos, 1974.

Macleod, Murdo J. *Historia socioeconómica de la América Central Española 1520-1720*. Guatemala: Piedra Santa, 1980.

Magnarella, Paul J. "Cultural Materialism and the Problem of Probabilities". *American Anthropologist*. Washington: American Anthropological Association, núm 84, 1982, pp. 138-142.

Milton, Kay. *Environmentalism. The View from Antrhopology*. Londres y Nueva York: Routledge, 1993.

Monsalvo, José María. "Paisaje agrario, régimen de aprovechamiento y cambio de propiedad en una aldea de la tierra de Ávila durante el siglo XV. La creación del término redondo de Zapardiel de la Serrezuela". *Cuadernos Abulenses*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, núm. 17, enero-junio de 1992, pp. 11-110.

Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

Peña, Guillermo de la, *El cambio en la región de Guadalajara: notas bibliograficas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1995.

Pereira de Queiroz, María Isaura. *Historia y etnología de los movimientos Mesianicos*. México: Siglo XXI, 1969.

Prat, Joan. "Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio de la antropología social española". María Cátedra. *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar, 1991, pp. 45-68.

Rappaport, Roy A. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI, 1987 [Orig. 1968].

——. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?*. Madrid: Alianza, 1987.

Revel Mouroz, Jean. *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano*. México: FCE, 1980.

Ribeiro, Darcy. *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI, 1971.

Ross, Eric B. "Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology*, 1978, núm. 19, pp. 1-36.

Sahlins, Marshall. "Evolution: Specific and General". Sahlins Marshall y Elman Servic (eds.). *Evolution and culture*. Michigan: Ann Arbor, 1960, pp. 12-44.

Sartori, Giovanni. *Teorías de la democracia*. Madrid: Alianza Universidad, 2 vols., 1988.

Service, Elman. *Primitive Social Organization*. 2ª ed. Nueva York: Random House, 1971.

Siverts, Henning. "Ethnic stability and boundary dynamics in Southern México". Frederick Barth (ed.). *Ethic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen Oslo y Londres: George Allen-Universitets forlaget, 1970, pp. 101 117.

Steward, Julian H. "The Economic and Social Basis of Primitive Bands". Robert Lowie (comp.). *Essays in Anthropology Presented to A.L. Kroeber*. Berkeley: University of California Press, 1936, pp. 331-345.

——. *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press, 1955.

Tomé, Pedro. *Antropología ecológica. Influencias, aportaciones e insuficiencias*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1996.

——. y Andrés Fábregas. *Entre mundos*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba, 1999.

——. y María Ángeles Valencia. "Del olivo al olvido. Introducción a la ecología cultural de la Sierra de Gata". *Revista de Folklore*. Valladolid, núm. 147, 1993, pp. 81-90.

——. "Notas para una antropología regional". VVAA, *Espacio y Sociedad en el ámbito autonómico*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, vol. I, 1991, pp. 93-98.

Turner, Víctor. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1990.

Turner, Frederik Jackson. "The significance of the frontier in American History". R. A. Billington, *Selected Essays of Frederik Jackson Turner. Frontier and Section*. New Jersey: Englewood Cliffs, 1961.

Tyler, Stephen A. *Cognitive Anthropology*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.

Velasco, Honorio y Angel Díaz de Rada. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta, 1997.

Weil, Simone. *Echar raíces*. Madrid: Trotta. 1996.

White, Leslie A. *La ciencia de la cultura*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1988. [Orig. 1949].